MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81553-16

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

FUCHS, JOHANN

TITLE:

DIE PROPRIETATEN DES SEINS BEI...

PLACE:

MUNCHEN

DATE:

1930

Master Negative # 93-81553-16

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

189.A2
DF

Fuchs, Johann, 1905-

Die proprietäten des seins bei Alexander von Hales; inaugural-dissertation... vorgelegt von Johann Fuchs... München, druck der Salesianischen offizin, 1930.

xi, 189 p. 23½ cm.

Bibliography, p. viii-xi.

Thesis, Munich, 1930.

119678

Restrictions on Use:

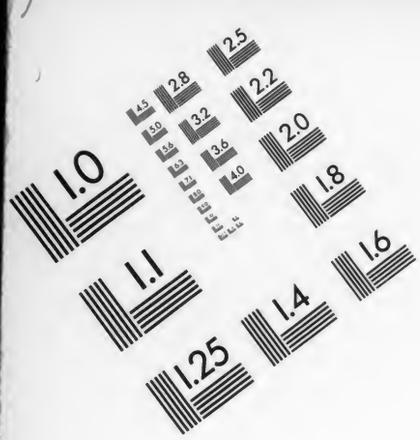
TECHNICAL MICROFORM DATA

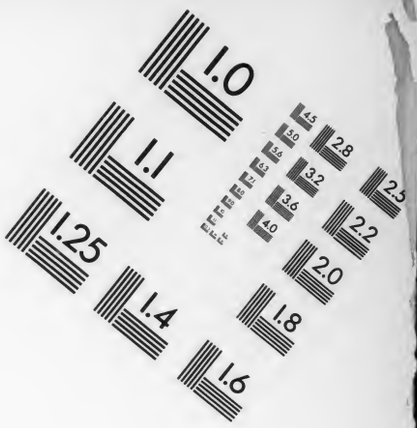
FILM SIZE: 35MM REDUCTION RATIO: 11/7

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 2/2/93 INITIALS BE

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

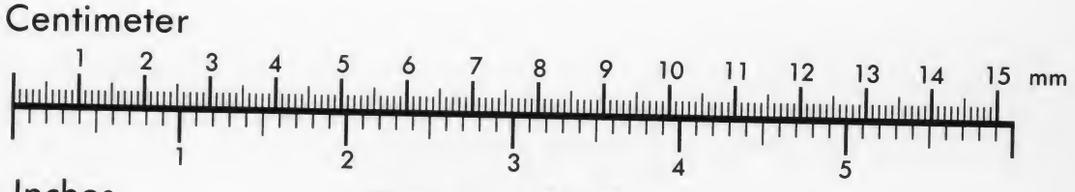


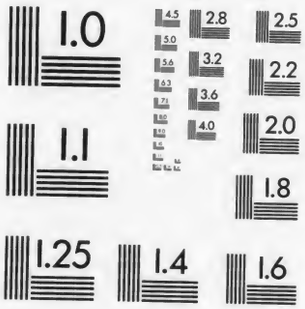


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Univ. Exchange OCT 26 1931

Die Proprietäten des Seins

bei

Alexander von Hales

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Johann Fuchs
aus
Truchtlaching

München 1930

Druck der Salesianischen Offizin.

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Die Proprietäten des Seins

bei

Alexander von Hales

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Johann Fuchs
aus
Truchtlaching

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

München 1930

Druck der Salesianischen Offizin.

Imprimatur:
München, 20. Oktober 1930.

M. Dunstmair,
General-Vikar.

189 A12
DF

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Referent:
Geheimrat Professor Dr. Joseph Geyser.

Tag der mündlichen Prüfung:
19. Dezember 1929.

Vorwort.

Vorliegende Untersuchung über „Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales" will ein Kernstück der scholastischen Ontologie auf einer ganz bestimmten Entwicklungsstufe, wie sie beim Begründer der mittelalterlichen Franziskanerschule auftritt, kurz beleuchten. Im Anschluß an die literarhistorischen Grundlagen, die uns die vorzügliche, neue Textausgabe der Franziskaner aus dem Bonaventurakolleg Florenz-Quaracchi bietet, soll vor allem versucht werden, die Proprietätenlehre Alexanders als Ganzes darzustellen, sie dann in das philosophische und theologische System des großen Franziskaners einzugliedern und die ideengeschichtlichen Grundlagen aufzuzeigen, aus denen heraus gerade das eigentümliche Gepräge, in dem das gemeinsame scholastische Lehrgut von den transcendentalen Begriffen bei Alexander auftritt, verständlich werden soll. Daß unter den logischen, erkenntnistheoretischen, erkenntnispsychologischen und metaphysischen Fragestellungen, die im untersuchten Problemkreis einschlägig werden, gerade logische und erkenntnistheoretische Probleme mit Vorzug behandelt werden, hat einen zweifachen Grund: Einmal zeigt sich gerade hierin die platonisch-augustinische Grundeinstellung der Franziskanerschule in ihren ersten Anfängen, die sich mit ihren Konsequenzen in der ganzen Ontologie auswirkt. Zu diesem rein historischen Interesse kommt ein systematisches: Innerhalb der neuscholastischen Bewegung unserer Tage bemüht man sich in erster Linie um die erkenntniskritische Sicherung dieses alten scholastischen Lehrgutes von den ersten Bestimmtheiten des Seins, weil man ihre weittragende Bedeutung für die ganze realistische, theozentrische Weltbetrachtung eingesehen hat. Da mag es auch von Interesse sein zu hören, was die Alten in ihren verschiedenen Schulmeinungen darüber zu sagen wissen. Den grundlegenden Fragen nach dem Woher, nach der

Geltung und Aussageweise dieser ersten Begriffe zuliebe wurde darauf verzichtet, die einzelnen transcendentalen Begriffe selber im historischen Werden ihres Bedeutungsgehaltes genauerhin zu untersuchen, wie es der Titel der Arbeit vielleicht erwarten ließe, zumal ja auch für letztgenannte Aufgabe unbedingt notwendige Vorarbeiten vermißt werden.

Der äußere Aufbau der Arbeit folgt der rein philosophischen Frageentwicklung selber, wobei oft weit auseinanderliegende Texte in der Summa Alexanders zwecks einer systematischen Abrundung zusammengeholt werden. Das letzte Kapitel aber soll zeigen, wie Alexander selber die ganze Proprietätenlehre in seine Gottes- und Schöpfungslehre hineinbaut.

Inhalt.

I. Kapitel.

Seite

Die Gegebenheitsweise der transzendentalen Begriffe . . 3
I. Alexanders Lehre von der doppelten Art der Gewinnung geistiger Erkenntnisinhalte: Abstraktion und Illumination 4
II. Die Erleuchtung als Erkenntnisquelle . . . . .
a) für eine besondere Form der Gotteserkenntnis . 7
b) für die begriffliche Bestimmung Gottes . . . 13
III. Geltungsbereich der durch Erleuchtung mitgeteilten Begriffe . . . . . .
a) ihre Stellung als eigentliche Gottesbegriffe und als allgemeinste Begriffe 19
b) Die Analogie, insofern sie diese Doppelfunktion der ersten Begriffe ermöglicht 23
IV. Die Stellung der illuminatio zur zweiten Erkenntnisquelle 29

II. Kapitel.

Die Seinsauffassung als Grundlage der Lehre von den ersten Bestimmtheiten des Seins 33
§ 1. Zwei Hauptrichtungen in der Auffassung des Seinsbegriffes . . . . . .
A. Der platonisch-neuplatonische Seinsbegriff . . .
I. Plato und der Neuplatonismus 34
II. Augustinus 41
B. Der aristotelische Seinsbegriff 45
§ 2. Alexanders Seinsauffassung 48
A. Das Sein als proprium nomen dei und als allgemeinster Begriff . . . . . .
I. Der Inhalt der Begriffe essentia und ens . . 50
II. Die analoge Aussageweise des allgemeinsten Seinsbegriffes 57
a) Abweisung der Univokation in der Anwendung des Seinsbegriffes auf geschaffenes und ungeschaffenes Sein 58
b) Positive Bestimmung der analogen Aussage . 66
B. Das geschaffene Sein 70
I. Die letzte Zusammensetzung alles geschaffenen Seins aus „quo est“ und „quod est“ . . . 70

Seite

a) Der Sinn dieser Unterscheidung bei den Theologen vor Alexander 70
b) Die Bedeutung dieser Zusammensetzung alles geschaffenen Seins bei Alexander . . 73
II. Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in allem geschaffenen Sein 83
C. Wirkliches und mögliches Sein 85

III. Kapitel.

Die Proprietäten des Seins in der Seins- und in der Erkenntnisordnung 89
§ 1. Das Problem der Transzendentalia 89
§ 2. Die Attribute des Seins im Neuplatonismus und bei Augustinus 93
§ 3. Alexanders Stellung zum logischen Problem der Transzendentalia 99
A. Die beiden transzendentalen Begriffe: ens und res . 100
B. Die primae determinationes entis 103
I. Der transzendentale Charakter dieser ersten Bestimmtheiten des Seins 103
II. Die logische Stellung dieser determinationes zum ens 119
III. Die notificatio der ersten Eindrücke im Intellekt 120
§ 4. Die Bedeutung der Beziehungen für die Proprietäten des Seins in der Seins- und in der Erkenntnisordnung . 125
A. Die drei Beziehungsgruppen jedes geschaffenen Seienden und ihre Bedeutung für die Bestimmtheiten des Seins in der gegenständlichen Ordnung . . . 125
B. Die drei Beziehungsgruppen in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis der ersten Bestimmtheiten des Seins 129
§ 5. Die Proprietäten des Seins in der vom Denken unabhängigen Wirklichkeit 133
A. Die Annahme realer Proprietäten . . . . .
I. als gegenständliches Korrelat der begrifflichen additio ad ens 133
II. Die Unterscheidung der Proprietäten vom Sein 135
III. Die Art der Verbindung dieser Proprietäten mit dem Sein 140
B. Die participatio jedes geschaffenen Seienden an der wesenhaften Erfüllung dieser Attribute . . . 144

IV. Kapitel.

Seite

Die letzten metaphysischen Grundlagen der Lehre von den Proprietäten des Seins 149
§ 1. Die vestigia trinitatis in creatura . . . . .
A. Die vestigia trinitatis im Allgemeinen . . .
I. vestigia im engeren und weiteren Sinn . . 149
II. Grade der vestigia 154
B. Zwei solcher Ternare im Besonderen . . . 157
I. mensura, numerus, pondus 157
II. modus, species, ordo 161
§ 2. Die dreifache Ursächlichkeit Gottes als letzter Grund dieser Bestimmtheiten des Seins 164
A. Gottes dreifache Ursächlichkeit im Allgemeinen . 164
B. Die Ursächlichkeitsweisen Gottes im Einzelnen . 168
I. Gott als causa exemplaris 168
II. Gott als causa finalis 176
III. Gott als causa efficiens 182

Benützte Ausgaben und Literatur.

Aurelius Augustinus: Op. Omn. Migne PL 32—47.

Alexandri di Hales: Summa theologiae. Ad Claras Aquas. Tomus I 1924. Tomus II 1928.
Summa universae theologiae. Venetiis 1576.

Alaunus: theol. reg. PL 210 p. 630 ff.

Avicenna: Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta. Venetiis 1508.
Die Metaphysik Avicennas.. übersetzt u. erläutert von M. Horten. Halle 1907.

Aristoteles: Ed. Acad. Reg. Boruss., Berlin.

Averroes: Die Metaphysik des Averroes. Nach dem Arabischen übersetzt und erläutert von M. Horten in „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte", her. von B. Erdmann. Halle 1912, Bd. 36.

Bauer L.: Robert Grosseteste: De Unica forma omnium B.B. IX.

Baeumker Cl.: Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts. Münster 1908, B.B. III, 2.

Bardenhewer O.: Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gut, bekannt unter dem Titel: liber de causis. Freiburg i. B. 1882.

Baumgartner M.: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne B.B. II.

„ Augustinus („Große Denker" von E. v. Aster. Bamberg 1912).

„ Die Philosophie des Alaunus de Insulis. Im Zusammenhang mit den Anschauungen des 13. Jahrhunderts. Münster 1896.

Boethius: De hebdom. PL 64.

„ De duabus naturis PL 64.

Boyer Ch.: L'idée de verité dans la philosophie de saint Augustin. Paris 1922.

Brentano Frz.: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg 1826.

Bonitz: Metaphysik des Aristoteles übers. von H. Bonitz, hrgb. von E. Wellmann. Berlin 1890.

Carra de Vaux: Avicenne. Paris 1900.

Correns P.: Dominicus Gundissalvi: de unitate liber. Herausgeg. und philosophiegeschichtlich behandelt B.B. I.

Dictionaire de theologie catholique. Paris 1910 I.

Dimmler H.: Aristotelische Methaphysik auf Grund der Usialehre. Entwicklungsgeschichtlich dargestellt. Kempten und München 1904.

Dionysius Areopagita: De div. nom. P.G. 3.

Drews C.: Die Usia bei Plotin. Diss. Berna, Leipzig 1912.

Dreas C.: Die Usia bei Plotin. Diss. Berna, Leipzig 1912.
Jena 1907.

Duhem P.: Se système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic tom. 1—5. Paris 1913—1917.

Endres J. A.: Die Seelenlehre des Alexander von Hales. Phil. Jahrb. der Görresgesellschaft 1888.

Fischer: Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury B. B. X.

Falter Georg: Beiträge zur Geschichte der Idee I. Teil: Philon und Plotin. Phil. Arbeiten herausg. von H. Cohen und P. Natorp I. Bd., 2. Heft.

Grabmann M.: Die philos. und theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta. Wien 1906.

„ Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott. Köln 1916.

Gilberti Porretae: Commentaria in librum, quomodo substantiae bonae sint PL 64.

Gaebel W.: Augustins Beweis für das Dasein Gottes auf Grund der Veränderlichkeit der Welt. Diss. Breslau 1924.

Gilson Et. Pourquois Saint Thomas a critiqué Saint Augustin. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. Année 1926/27.

Grunwald G.: Geschichte der Gottesbeweise im MA bis zum Ausgang d. Hochsch. B.B. 1906.

Gundissalvi Dominicus: De unitate liber ... herg. und. phil. behandelt von P. Correns B.B. I.

Habbel J.: Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin. Regensburg 1928.

Hartmann E. v.: Geschichte d. Metaphysik I. Teil bis Kant. Leipzig 1899.

Heim K.: Das Gewißheitsproblem in der system. Theologie bis Schleiermacher. Leipzig 1911.

Heinemann Fr.: Plotin. Forschungen über Plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System. Leipzig 1921.

Hommes Jakob: Die philos. Grundlehren des Nicolaus Cusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt. München 1926.

Johannes Damascenus: De fide orthodoxa P.G. 94.

Jaeger Werner: Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. W.B. 1923.

Keicher Otto O.F.M.: Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom intellectus agens, Festgabe zum 70. Geburtstage Georg Freiherrn von Hertling.

Kleutgen J. S.J.: Die Philosophie der Vorzeit. Münster 1863.

Knittermeyer Hr.: Der terminus transcendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. Diss. Marburg 1920.

Manser G.M.O.P.: Johann von Rupella, ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre. Jahrb. für Phil. und spek. Theologie 26. Jahrg. 1912.

Minges Parthenius: La theoria della conoszenza in Alessandro di Hales. Estratto della Rivista di Filosofia Neo-Scolastica anno 7° n 3° agosti 1915.

Meyer Hans: Geschichte der alten Philosophie. Phil. Handbibl. Bd. X.

Paschen Otto: Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik. K.K. G. z. N. Beilage z. Jahresbericht 1902/03.

Plotin: Plotini Enneades: Parisiis edid. Kreuzer et Moser, Parisiis 1855.

Proclus: Institutio theologica; In Platonis theologiam, ed. Aemil. Portus. Hamburg 1618.
De malorum subsistentia aus: Procli philosophi Platonici opera inedita Paris 1864.

Richter A.: Plotins Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie. Neuplat. Studien H 2, Halle 1867.

Robert Grosseteste: De Unica forma omnium, herg. L. Bauer B. B. IX.

Schindele St.: Aseität Gottes, essentia und existentia im Neuplatonismus. Phil. Jahrb. XXII 1909.

„ Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein. München 1900.

„ Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne. Diss. München 1910.

Schneider A.: Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur Aristot. und Jüd.-arab. Philosophie. Eine Untersuchung über die hist. Voraussetzungen des Eindringens des Aristoteles in die christliche Philosophie des MA. B.B. XVII 4.

Skotus Joh. D.: Ed. nova iuxta edit. Waddingi a patrilus Francisc. de observantia recognita, Paris (Vives) 1891—1895.

Schmaus M.: Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus. Münster 1927.

Siebeck S.: Zur Psychologie der Scholastik. Archiv für Geschichte der Phil. II.

Thomas v. Aquin: De ente et essentia.

Warmuth A.: Das Problem des ἀγαθόν in Platons Philebus. Freising 1928.

Wilhelm v. Auxerre: Summa super quatuor libros sententiarum.

Wittmann M.: Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gebirol) B.B. III.

Wulf M. de: Histoire de la philosophie médiévale (Louvain 1908).

„ La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du 13. siècle. Revue d'histoire et de la litterature religieuse 6 (1911).

Zeller Ed.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II. Teil I. Abhdlg.

Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales.

I. Kapitel.

Die Gegebenheitsweise der transzendentalen Begriffe.

Die grundlegendste Voraussetzung für die philosophische Behandlung der Lehre von den allgemeinsten Bestimmtheiten des Seins ist unbedingte Klarheit über den Sinn des Begriffes Sein und jener Begriffe, die als primae determinationes entis das Sein notwendig bestimmen. Soll das begriffliche Denken dem Erfassen einer vom Denken unabhängigen, gegenständlichen Welt dienen, so darf es nicht im Belieben des einzelnen denkenden Subjekts liegen, welche Merkmale es zu einer begrifflichen Bedeutungseinheit, welchen bestimmten Sinn es mit einem Begriffswort verbinden will, muß es vielmehr allgemeingültige, das begriffsbildende Denken gegenständlich normierende Faktoren geben. Hiefür bestehen nun vom Standpunkt des Realismus aus grundsätzlich zwei Möglichkeiten. Entweder ist die mit dem Begriffswort zu verbindende ideale Bedeutungseinheit den denkenden Subjekten in ihrem reinen Sinn direkt als Gegenstand unmittelbaren Schauens gegenwärtig oder sie muß erst aus anderen Gegebenheiten durch Mithilfe des betreffenden denkenden Subjektes gewonnen werden. Dabei müssen aber auch die fraglichen Gegebenheiten normierend wirken. Wir wollen im folgenden zunächst sehen, in welchem Sinne Alexander von Hales die erkenntnis-psychologische und erkenntnis-theoretische Frage nach dem Woher der allgemeinsten und ersten Begriffe löst, und dann untersuchen, welchen Sinn er mit diesen Begriffswörtern verbindet, weil ja die Antwort auf die Frage nach dem Woher bestimmend sein wird für Sinngebung und Geltungsbereich. Mit diesen Untersuchungen erkenntnis-psychologischer und erkenntnis-theoretischer Art wollen wir uns aber nur insoweit befassen, als sie notwendig sind zur Klärung der für unsere folgenden Untersuchungen grundlegenden Begriffe: ens, unum, verum, bonum.

I. Alexanders Lehre von der doppelten Art der Gewinnung geistiger Erkenntnisinhalte: Abstraktion und Illumination.

Alexander lehrt eine doppelte Art der Erkenntnisgewinnung: „Es gibt eine doppelte Weise der Erkenntnisgewinnung: dem niederen Vermögen nach durch Vermittlung der Sinne und dem höheren Teil nach durch Erleuchtung bezw. durch ein von Anfang an mitgeteiltes Licht, das angeborene Erkenntnis genannt wird; die andere wird erworben genannt oder etwas Sekundäres.“[1] Dieser Verschiedenheit in der Erkenntnisgewinnung entspricht auch eine Verschiedenheit in den Erkenntnismedien: „Es gibt drei verschiedene Arten von intelligiblen Formen, ungeschaffene, geschaffene, frei von den Bedingungen eines Körpers und so auch von den sinnlichen Bestimmungen, und jene Art, die von den sinnlichen Bestimmtheiten abstrahiert, wenngleich sie mit solchen vorgefunden ist.“[2] Dieser doppelten Art der Erkenntnisgewinnung und der Verschiedenheit in den Erkenntnismedien entspricht nun endlich eine zweifache Tätigkeit des menschlichen Intellekts speziell des intellectus agens: eine mehr aktive und eine mehr passive: „Der intellectus agens aber hat eine doppelte Aktualität. Eine Form der Tätigkeit hat er mit Rücksicht auf die zu abstrahierenden Formen und das ist das «abstrahere» und eine andere hat er hinsichtlich der Formen an sich bezw. der formae separatae.“[3] Fragen wir nach dem Grund der Annahme dieser doppelten Art der Erkenntnisgewinnung, so gibt uns die Antwort auf einen Einwand, der

[1] II n 369 pg 449 est enim duplex modus: a parte inferiori mediante sensu et a parte superiori per illuminationem sive a principio datam, quae dicitur cognitio innata, alia dicitur acquisita sive ens subsequenter. Daher ist — das lesen wir noch im gleichen Zusammenhang — der Intellekt auch nur bezüglich der ersten Art der Erkenntnis eine tabula nuda.

[2] II n 368 S pg 448a.

[3] Ibd. ad. II 1—2 pg 448b. Dieser Unterscheidung entspricht auch die Auffassung der Abstraktion und ihrer Objekte: nam abstractio non currit secundum formas secundum se abstractas, sicut est forma intelligentiae angelicae, vel circa formas scientiarum aut virtutum quae sunt in anima, sed circa formas intelligibiles abstractibiles.

sich gegen Alexanders Lehre vom intellectus agens als einer nicht von der Seele real verschiedenen Seelenpotens, und gegen die Abweisung eines intellectus agens separatus im Sinne der arabischen Philosophie wendet, einen wichtigen Hinweis. Der Einwand lautet: „Es gibt eine intelligible Form, die vornehmer ist als der vernünftige Intellekt, nämlich von der Art, wie sie in den göttlichen Dingen sich finden; darum scheint der vernünftige erkennende Teil der menschlichen Seele nicht zur Erkenntnis jener Formen gelangen zu können, wenn nicht durch etwas, was außer ihm ist; da dies aber der intellectus agens ist, muß er notwendig getrennt sein.“ Darauf folgende Antwort: „Der tätige Intellekt wird nicht deswegen in Akt seiend genannt, weil er alle Formen von Anfang an erkennt, sondern weil er vom ersten agens erleuchtet wird und zwar nicht hinsichtlich aller, sondern nur gewisser Formen, und wenn er erleuchtet ist, vollendet er auch den möglichen Intellekt auf jene Weise. Daher ist es nicht notwendig einen intellectus agens separatus anzunehmen hinsichtlich alles zu erkennenden Intelligiblen.“[4]

Unser Scholastiker kennt also — so will es zunächst scheinen — neben der durch Abstraktion aus der sinnlichen Erfahrungsgegebenheit gewonnenen geistigen Erkenntnis noch Erkenntnisse, die durch eine illuminatio den denkenden Subjekten zu Teil werden. Was versteht nun Alexander unter dieser Erleuchtung? Endres[5] sieht in diesen erkenntnistheoretischen Anschauungen unseres Autors einen Versuch zur Vereinigung augustinischer und peripatetischer Erkenntnislehre und auch Grabmann[6] findet bei Alexander Ansätze

[4] II n 372 III e 1. pg 451 b; ad 1 pg 452 b agens non dicitur esse actu quia omnes formas a principio intelligit, sed ab agente primo illuminatur, et iam non respectu omnium, sed respectu quarumdam formarum, et cum est illuminatus perficit etiam possibilem illo modo...

[5] J. A. Endres: Die Seelenlehre des Alexander von Hales. Phil. Jahrbuch d. Görresgesellschaft 1888, pg 272.

[6] Martin Grabmann: Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta... Wien 1906 pg 60.

zur Vereinigung der augustinischen und aristotelischen Erkenntnislehre. Dabei scheinen beide die angeführte Erkenntnisquelle der illuminatio im augustinischen Sinne zu verstehen. Es ist ja tatsächlich die Lehre von einer Erkenntnis durch eine Verbindung der Seele mit einem höchsten Quell geistiger Erkenntnis eine Grundüberzeugung, die Augustinus mit dem Neuplatonismus teilt und die auch durch die neuplatonisch orientierte arabisch-jüdische Philosophie der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts überliefert wurde. „Tatsächlich finden wir bei allen bedeutenden Platonikern des dreizehnten Jahrhunderts, bei Alexander von Hales, Bonaventura, Aquasparta usw. die Unterscheidung von zwei wesentlich verschiedenen intellektuellen Erkenntnissen .... oder sagen wir es noch genauer die Unterscheidung von zwei Klassen von Ideen: derjenigen der geistigen existierenden Dinge, welche nicht durch Abstraktion gewonnen wird, sondern von oben herab durch eine göttliche illuminatio dem Verstande zukommt und jener der körperlich sinnfälligen Gegenstände, welche allein aus der Sinnenwelt abstrahiert wird."[7]

Dürfen wir Alexanders Erkenntnisquelle der Erleuchtung auffassen als ein unmittelbares Überfließen geistiger Erkenntnisinhalte aus einem höheren Intellectus in endliche erkennende Subjekte? Denkt unser Autor dabei an eine natürliche Erkenntnisquelle, oder will er diese Erleuchtung nur als eine besondere Gnadengabe verstanden wissen, oder soll etwa die Erleuchtung nichts weiter besagen als die durch die Gottebenbildlichkeit der Menschenseele gegebene Erkenntnisfähigkeit, vielleicht eine noch besonders geschärfte Erkenntnisfähigkeit derselben? In letzterem Sinn will sie Parthenius Minges[8] verstehen. Wir können hier die Gründe für und wider nicht im Einzelnen aufführen, doch suchen wir durch Heraushebung der wichtigsten Texte zur Klarheit über Alexanders Meinung zu kommen.

[7] G. M. Manser O.P., Johann von Rupella, ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre. Jahrb. für Phil. und spek. Theologie 26. Jahrg. 1912 pg 301—302 bedarf allerdings hinsichtlich der Lehre Alexanders eine gewisse Einschränkung, insofern nach dieser die fragliche Erkenntnis auch in gewissen Grenzen durch Abstraktion erworben werden kann.

Alexander führt die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes auf seine Gottebenbildlichkeit zurück und bezeichnet diese Gottebenbildlichkeit geradezu als notio innata: „Doppelt ist die Erkenntnis in der Seele: eine angeborene und erworbene. Angeboren deswegen, weil die Seele nach dem Bild der ersten Wahrheit ist und sie nachahmt. Erworben ist die Erkenntnis durch Erfahrung, die Sinne und den Unterricht, deswegen, weil die Seele durch die Ähnlichkeit der Dinge erkennt."[9] Diese Art des Angeborenseins ist auch gemeint an einer anderen Stelle, wo mit dem Gegebensein der Denkprinzipien und der in sich evidenten Sätze das Gegebensein des natürlichen Sittengesetzes verglichen wird[10] und auch dort, wo Alexander den Intellekt auf Grund seiner Ähnlichkeit mit der ersten Wahrheit (habitus impressus) zur Erkenntnis des Seins selbst kommen läßt.[11]

II. Die Erleuchtung als Erkenntnisquelle:

a) für eine besondere Form der Gotteserkenntnis.

Sollen wir also in der illuminatio nicht mehr sehen als die Gottebenbildlichkeit der Menschenseele, die nach Alexander freilich nur auf Grund des höheren Erkenntnisvermögens gegeben ist?[12] Diese Gottebenbildlichkeit ist wohl Grund einer besonderen Erkenntnisfähigkeit, insofern doch gerade die „pars superior rationis" die immateriellen Dinge und Formen zum Gegenstand hat und sich mit der Betrachtung Gottes und der ewigen Dinge befaßt, während der niedere Teil sich mit

[8] Parthenius Minges: la teoria della conoscenza in Alessandro di Hales. Estratto della Rivista di Filosofia Neo-Scolastica anno 7⁰ n 3⁰ agosto 1915. Vgl. besonders pg 16.

[9] III qu. 27 m 4 a 2 fol. 87b. [10] III qu. 26 m 1.

[11] I n 26 S pg 43b. [12] II n 340 S pg 413.

der Betrachtung des Creatürlichen und der Abstraktion der intelligiblen Formen aus dem geschöpflichen Sein beschäftigt.[13] Ist diese Gottebenbildlichkeit aber denn nicht bloß eine Bestimmtheit des Erkenntnisvermögens? Kann sie wirklich als eigentliche Erkenntnisquelle, als besondere Art der Erkenntnisgewinnung bezeichnet werden, wie dies Alexander ausdrücklich von der illuminatio behauptet?[14] Warum läßt unser Autor dieser Erkenntnisquelle besondere intelligible Formen entsprechen, die „formae separatae", die nicht aus den sinnlichen Gegebenheiten abstrahiert sind? Es wird ja ausdrücklich das Gebiet der Abstraktion in den angeführten Stellen eingeschränkt und der „intellectus agens creatus" nur für die Abstraktion der intelligiblen Formen aus den sinnlichen Erfahrungsgegebenheiten als zuständig erklärt und der intellectus possibilis nur hinsichtlich dieser letzteren Art der Erkenntnis als „tabula rasa" bezeichnet.[15]

Gehen wir einer zweiten von Alexander angedeuteten Spur nach; vielleicht kommen wir so seiner Anschauung näher. Wir haben gesehen, daß das Vorkommen von geistigen Erkenntnisinhalten, die über unserem Intellekt stehen, unsern Autor zur Annahme eines diesen Erkenntnisinhalten entsprechenden Intellekts bewogen hat. Der Einwand gegen die Abweisung eines intellectus agens separatus brachte den Hinweis auf Formen, die in göttlichen Dingen sind. Sind vielleicht auch bei Alexander die durch die Erleuchtung mitgeteilten intelligiblen Formen Mittel zur Erkenntnis Gottes? Um in dieser Frage zur Klarheit zu kommen, gilt es vor allem Alexanders Anschauungen über die Erkenntnis Gottes

[13] I n 8 ad 5 pg 16; I n 17 R pg 28.

[14] II n 369 pg 449: hier wird die illuminatio als modus perveniendi ad cognitionem intelligibilium aufgeführt; II n 368 pg 448: hier wird der doppelte actus intellectus auf eine zweifache Art der Informierung von ganz verschiedenen Arten der Formen zurückgeführt; II n 486 R pg 675 b: wird unterschieden zwischen dem actus intellectus phantasticus und dem actus intellectus impermixtae phantasiae.

[15] Vgl. II n 369 pg 449.

in den wesentlichen Zügen zu untersuchen.[16] Wir finden bei ihm die Annahme einer doppelten Erkenntnis Gottes, einer aktuellen und einer habituellen. „Es ist zu sagen, daß es eine doppelte Erkenntnis Gottes gibt: eine aktuelle und eine habituelle Erkenntnis. Die habituelle Gotteserkenntnis ist uns natürlich eingeprägt, weil sie selbst ja ein in uns natürlich eingeprägter Habitus ist, nämlich die Ähnlichkeit unseres Intellekts mit der ersten Wahrheit, wodurch er das Sein selbst erfassen kann und wodurch es (das Sein selbst) von der vernünftigen Seele nicht nichtgewußt werden kann. Die Erkenntnis im Akt aber ist doppelt. Die eine Art ist die, daß die Seele nach dem höheren Teil der Vernunft und gemäß dem Habitus der Ähnlichkeit mit der ersten Wahrheit, der dem höheren Teil der Vernunft eingeprägt ist, bewegt wird und zwar so, daß sie ihr Prinzip sich wieder vergegenwärtigt, indem sie sieht, daß sie nicht aus sich ist. In diesem Sinne ist es auch unmöglich, daß sie Gott nicht erkennt, insofern er ihr Prinzip ist. Die andere Art ist die, daß die Seele nach dem niederen Teil ihrer Vernunft, der sich in der Betrachtung der Creatur betätigt, bewegt wird; so ist es auch möglich, daß sie Gottes Dasein nicht erkennt, wenn sie nämlich durch Sünde und Irrtum von Gott abgewendet, verdunkelt ist."[17] Man muß aber bei der Gotteserkenntnis unterscheiden zwischen der Erkenntnis des Daseins und des Wesens. Zur Erkenntnis des Daseins Gottes kann man durch die natürliche Vernunft kommen, wie man auch durch dieselbe Vernunft zur Erkenntnis dessen kommen kann, was Gott nicht ist. Dazu ist keinerlei besondere Gnadengabe notwendig.[18] Für die Erkenntnis des Daseins Gottes beansprucht Alexander absolute Gewißheit, höhere Gewißheit als für die Erkenntnis des geschöpflichen Seins und er begründet dies mit dem Hinweis auf das Angeborensein dieses Wissens:

[16] Vgl. I Prolog. pg XXXI n 6; II Prolog. n 59 pg XLIX.

[17] I n 26 S pg 43 b u. 44 a.

[18] I n 14 pg 23 u. 24.

„Wie schon oben gesagt worden, gibt es eine doppelte Erkenntnis: des Daseins und eine Erkenntnis des Wesens eines Dinges. Im Sinne der Wesenserkenntnis werden die Geschöpfe sicherer erkannt als Gott, im Sinne der Daseinserkenntnis aber wird Gott in einer gewissen Weise sicherer erkannt. Vielfach nämlich ist die Gewißheit. Es gibt eine Gewißheit im Bezug auf den Sinn und es gibt eine Gewißheit im Bezug auf den Intellekt, desgleichen im Bezug auf den Intellekt in zweifacher Weise: Entweder im Sinne eines Habitus oder im Sinne des Akts. Im Bezug auf den Habitus wieder in vielfacher Weise: Entweder im Bezug auf einen angeborenen Habitus oder auf einen eingegossenen Habitus, oder auf einen durch die Sinne erworbenen Habitus. Es ist nun zu sagen: Die Creatur wird mit größerer Sicherheit erkannt als Gott in zweifacher Weise: nämlich im Sinne der Gewißheit des Sinnes und jener Gewißheit, die in dem durch die Sinneserkenntnis erworbenen Habitus gründet; Gott aber wird mit größerer Sicherheit erkannt in jener Gewißheit, die im angeborenen Habitus und jener, die im eingegossenen Habitus begründet ist. Im ersteren Sinne wird er von allen, im zweiten nur von den Gläubigen erkannt."[19] Die natürlich angeborene Gotteserkenntnis ist also ein „habitus innatus", bezieht sich auf die Erkenntnis des Daseins Gottes und darf die denkbar größte Gewißheit beanspruchen. Aber kann man denn einen Gegenstand seinem Dasein nach erkennen ohne irgend etwas von seinem Sosein zu wissen? Das scheint auch unserem Autor nicht möglich und darum unterscheidet er wieder zwischen einer Erkenntnis „in ratione propria" und einer „in ratione communi". So müssen die Heiden Gott zwar notwendig erkennen, aber doch nur ganz allgemein etwa als ens, principium, omnipotens.[20]

Wie soll man sich aber diese angeborene Gotteserkenntnis, diese habituelle Gotteserkenntnis näherhin denken? Etwa als

[19] I n 24 R pg 36.

[20] I n 26 ad 3 pg 44.

eine besondere Fähigkeit unseres Intellekts zum schlußfolgernden Denken, das unser Erkennen vom endlichen Sein zum unendlichen Sein führt? Aber kann man denn einem solchen Habitus Gewißheit zuschreiben? Es ist an sich wohl denkbar, daß man besondere subjektive Voraussetzungen als eine Art Erkenntnis, als cognitio in habitu bezeichnet, aber Gewißheit kann man doch nur dem aktuellen Urteilen zusprechen, wie man dem durch das aktuelle Denken gesetzten Urteilssinn allein Wahrheit und Falschheit zusprechen kann. Wir müssen also sehen, ob Alexander dieser habituellen Erkenntnis Gottes nicht doch einen Sinn gibt, auf den das Attribut der Gewißheit sinnvoll angewendet werden kann. Bei der Behandlung der Frage, ob Gott in diesem Leben von Angesicht zu Angesicht geschaut werden könne, unterscheidet Alexander in der Erkenntnis Gottes per posteriora (durch etwas dem Sein nach unter Gott stehendes) eine dreifache Art:[21] Durch natürlich gegebene Begriffe, durch Gleichnisse und durch die Creaturen. Der Erkenntnis Gottes als unmittelbares Gnadengeschenk stellt er als entsprechenden Weg der Erkenntnis per posteriora diese cognitio per naturalem rationem gegenüber, wobei aber im ersten Fall Gott im Strebevermögen, im zweiten Fall im Erkenntnisvermögen gegeben ist. Diese Erkenntnis aber ist das Empfangen einer Wahrheit von Gott selbst durch unseren Intellekt. Diese Wahrheit, die dem menschlichen Intellekt von Gott gegeben wird, ist ihm eine „species rei apud animam, per quam rem cognoscit".[22] Durch diese Wahrheit, die dem vernünftigen

[21] I n 11 R pg 20b et secundum hunc modum posteriora dei dicuntur tripliciter, sive cognitio per posteriora: uno modo rationes naturales, alio modo figurae, tertio modo creaturae. — Et huic respondet (praesentiae dei per gratiam), quasi a posteriori, cognitio per naturalem rationem, quae non accipit praesentiam eius in affectu, sicut est in cognitione per gratiam, sed tamen accipit quasi a posteriori veritatem aliquam de eo secundum intellectum.

[22] I n 464 R pg 665 oder vom erkannten Objekt aus gesehen: ibd: alio modo dicitur species veritatis menti rationali impressa, qua sicut similitudine vel specie cognoscitur.

Intellekt eingedrückt ist, wird Gott wie durch Ähnlichkeitsbeziehung oder wie durch eine Form erkannt. Dabei ist diese Art der Erkenntnis wohl zu unterscheiden von der durch schlußfolgerndes Denken. Darum kann Alexander in der Disposition unseres Geistes zur Erkenntnis Gottes unterscheiden zwischen jener Disposition, auf Grund der unser Geist sich selbst gleichsam als Bild (imago) zur Erkenntnis Gottes benützt und jener Art von Disposition, die darin besteht, daß der Intellekt andere intelligible Formen benützt.[23] Es handelt sich also in der letzteren Erkenntnisart um das Gegebensein intelligibler Formen, die offenbar in unserem Intellekt ein Wissen um Bedeutungsinhalte aktualisieren, das irgendwie eine Erkenntnis Gottes bedeutet. Diese intelligiblen Formen sind wohl die schon oben erwähnten formae separatae, deren unmittelbares Gegebensein offenbar die Annahme eines über unserem Intellekt stehenden intellectus agens notwendig macht. Verwirrend in der ganzen Frage wirkt, daß Alexander die Erkenntnis Gottes durch die Menschenseele, insofern sie Ebenbild Gottes ist und so als Bild und Gleichnis für das Erkennen dient, im Einzelfall nicht immer genau unterscheidet von der Erkenntnis Gottes durch intelligible Formen, die in die Seele von einem höheren agens eingestrahlt werden.[24] Gleichwohl unterscheidet er prinzipiell beide Erkenntnisweisen.

[23] I n 20 ad 3 pg 31b non est inconveniens dispositionem aliquam esse ex parte mentis ad deum videndum, ut utatur ibi se ipsa sicut imagine quadam ad videndum deum, vel etiam speciebus aliis intelligibilibus.

[24] II n 2 R pg 3 hier wird die cognitio naturae, insofern sie zur Erkenntnis Gottes führt, unterschieden von der cognitio rationis ut est ratio (dem schlußfolgernden Denken) und von der cognitio gratiae per fidem. Ist die cognitio naturae eine Erkenntnis, die die Seele auf Grund einer Reflexion auf sich selbst gewinnt, oder ist sie eine Erkenntnis durch unmittelbar gegebene Begriffe? Alexander unterscheidet wohl die Erkenntnis der Prinzipien, insofern die Seele diese in sich selbst schaut von der Erkenntnis intelligibler Objekte, zu der dieselbe Seele eine similitudo, eine Form braucht, die den Intellekt aktualisiert. Über die Vorfindbarkeit der obersten Wissensprinzipien in der Seele selbst: Anselm von Canterbury (Fischer: Die Erkenntnislehre A. v. C. B.B. X pg 32).

Da Alexander den Erkenntnisvorgang erst durch die Vereinigung der durch den tätigen Intellekt abstrahierten intelligiblen species mit dem intellectus possibilis zur Vollendung kommen läßt,[25] dürfen wir wohl annehmen, daß das Gegebensein der intelligiblen Formen noch nicht identisch ist mit dem aktuellen Wissen um begriffliche Bedeutungseinheiten. Wir können dieser Frage aber erst näher treten, wenn wir vorher untersuchen, welches denn die Begriffe sind, die auf solche Weise unserem Intellekt gegeben werden. Darum wenden wir uns jetzt der Frage nach der begrifflichen Bestimmung Gottes zu, um zu sehen, ob auch hier diese Erkenntnisquelle der illuminatio Verwertung findet und für welche Begriffe sie allenfalls in Anspruch genommen wird.

b) Die Erleuchtung als Erkenntnisquelle für die begriffliche Bestimmung Gottes.

In ausgedehnten Erörterungen behandelt der „doctor irrefragabilis" das Problem der Benennbarkeit Gottes. Für uns ist vor allem folgende Fragestellung wichtig:[26] „Utrum Deus sit nominabilis absque comparatione ad creaturam?" „Er (Gott) wird nur erkannt insofern er in Beziehung steht zur Creatur; also kann er auch nur auf Grund einer solchen Beziehung benannt werden, denn wie er erkannt wird, so wird er auch bezeichnet." Auf Grund dieser conclusio, die als argumentum pro eingeführt wird, unterscheidet Alexander eine dreifache begriffliche Bestimmung Gottes: Durch Negation, durch Steigerung — wobei das göttliche Sein mit dem creatürlichen Sein hinsichtlich einer Übereinstimmung verglichen wird, und diese convenientia gemäß einer proportio nach dem allgemein geltenden Grundsatz: optimum in unoquoque est deo tribuendum bestehen soll — und schließlich als Ursache insofern wir eben Begriffe, die geschöpfliche Vollkommenheiten besagen, Gott als der Ursache dieser Vollkommen-

[25] Vgl. II Proleg. n 60 pg XLIX; II n 372 S pg 452.

[26] I n 334 pg 494: Contra 1 — Respondeo — ad obiecta 1.

heiten beilegen. Eine Schwierigkeit erwächst aus der Bestimmung Gottes als ens und essentia, insofern diese Begriffe ja keine Beziehung einschließen, sondern ihr Objekt absolut fassen. Gewiß, so meint Alexander, bezeichnet der Seinsbegriff Gott absolut ohne jede Beziehung zur Creatur, denn er bezeichnet ja Gott als „ens se ipso"; aber wenn wir erwägen, daß für uns die Bildung der begrifflichen Bedeutungseinheit „ens se ipso" nur möglich ist auf Grund der Erkenntnis des „ens ab alio", also des creatürlichen Seins, bleibt der Satz doch bestehen, daß Gott nur auf Grund einer Beziehungserkenntnis bestimmt werden kann. Man kann eben, so denkt der Scholastiker, von einer Beziehung, die zur Bildung eines bestimmten Begriffes als Erkennungsmittel notwendig ist, in diesem Begriffsinhalt selbst absehen. Aber eine andere Frage ist: Können wir durch eines dieser drei Mittel Gott in seinem innersten Wesen adaequat erfassen? Das können wir in diesem Leben überhaupt nicht.[27] Aber bleibt dann nicht unser ganzes Wissen von Gottes Wesen ein negatives, so lange wir nur das geschöpfliche Sein und gewisse Beziehungen erkennen, die vom geschöpflichen Sein nach einem in sich unbekannten Träger weisen?[28] Können wir denn auf Grund bloßer Beziehungserkenntnis einen Begriff so steigern, also inhaltlich so umgestalten, daß er etwas ganz anderes bedeutet als vor dieser Umwandlung und daß dieser neu entstandene Begriff die Erkenntnis einer positiven Realität vermittelt? Woher nehmen wir den Inhalt, um die aus der äußeren oder inneren endlichen Erfahrungswirklichkeit gewonnenen Begriffe so bereichern zu können? Wenn wir Gott als Ursache des geschöpflichen Seins bezeichnen und ihm als Ursache geschöpflicher Vollkommenheiten die Namen dieser Vollkommenheiten beilegen, was bedeutet das anders als die Angabe einer gewissen Beziehung, die für Gott nicht einmal wesentlich sein darf, weil wir ja sonst seine Absolutheit aufheben.[29] Diese Erwägungen können uns hinüberführen zur Untersuchung der Frage, ob Gott denn durch einen Begriff proprie bestimmt werden kann.[30] Dabei geht Alexander über die oben dargelegten, aus den „regulae fidei"[31] entnommenen Grundsätze bezüglich der begrifflichen Bestimmbarkeit Gottes zweifelsohne hinaus. „Man kann Gott bezeichnen seinem Wesen nach und kann Gott bezeichnen seinem Dasein nach. Ein Begriff, der Gottes Dasein bezeichnet, wird im eigentlichen Sinne von ihm ausgesagt, wie etwa «qui est» und «essentia». Begriffe aber, die Gottes Wesen bezeichnen, werden einmal im uneigentlichen Sinne, dann wieder im eigentlichen Sinne von Gott ausgesagt. Es gibt eben Begriffe, die von Gott immer nur im uneigentlichen Sinne ausgesagt werden können, wie jene, die nach einer körperlichen Seinsweise ausgesagt werden und überhaupt alle jene, die eine species in materia und eine Unvollkommenheit besagen, wie Feuer und Leib und Glanz usw. Diese also werden nur durch Übertragung — per translationem — von Gott ausgesagt. Daneben gibt es aber andere, die bald im eigentlichen Sinne, bald im uneigentlichen Sinne, d. h. durch Übertragung ausgesagt werden, wie allgemein alle jene, die eine immaterielle species und eine Vollkommenheit der Natur oder der Kraft oder der Tätigkeit bedeuten, wie Weisheit, Macht, Wahrheit u. ä. Es gibt eben einen doppelten Weg der Erkenntnis, dem auch die Weise der Benennung entspricht. Der eine ist der, daß der Intellekt von den Wirkungen zur Erkenntnis der Ursache fortschreitet . . . und wenn auf diesem Wege der Inhalt der Benennung oder der Aussage gewonnen wird, übernimmt er die Begriffe der Wirkungen zur Bestimmung der Ursache,

[27] I n 12 S pg 22; unser Intellekt versagt eben gegenüber dem Wahrsten und dem am meisten Erkennbaren, wie das Auge der Nachteule die Sonne nicht schauen kann: I n 10 R pg 19; I n 8 ad 4 pg 16b: quidquid cognoscitur per modum cognoscentis cognoscitur, non per modum rei cognitae.

[28] I n 9 S pg 17.

[29] I n 347 ad 3 pg 515.

[30] I n 335 pg 495: Utrum deus sit nominabilis proprie?

[31] Alaunus: theol. reg., reg. 19 u. 20 (PL 210 pg 631ff). Dionysius Areopag.: De div. nom. c 7 § 3 (P.G. 3, 870).

wie er den Begriff der Weisheit benutzt zur Bezeichnung des göttlichen Wissens oder den Begriff der Güte, weil er diese auch im creatürlichen Sein findet, zur Bezeichnung der göttlichen Güte. So auch bei anderen, beim Verhältnis von Vater und Sohn. Der andere Weg aber ist der, daß der Intellekt von der Ursache zu den Wirkungen fortschreitet; dann legt er jene Begriffe, die eine immaterielle species oder eine Vollkommenheit des Wesens bezeichnen, im wahreren Sinne der Ursache selbst als den Wirkungen bei. So wird auf Grund dieses Erkenntnisweges von Gott die Güte im eigentlichen Sinne ausgesagt, desgleichen die Wahrheit u. ä.; das aber in viel höherem Sinne als von der Creatur, weil ja dort die Güte und die Wahrheit und die Macht wesenhaft ist, in der Creatur aber nur durch Teilnahme."[32]

Dieser doppelten Aussagbarkeit derselben Bestimmung kann nur ein Wechsel im Begriffsinhalt selbst zu Grunde liegen. Wenn man das eine Mal den Begriff Wahrheit von Gott nur im übertragenen Sinne aussagen darf und das andere Mal wieder im eigentlichen Sinne, so ist das nur möglich, wenn das gleiche Wort im ersten Fall einen geschöpflich bedingten Inhalt hat und im zweiten Fall einen Inhalt hat, der im eigentlichen Sinne nur von Gott erfüllt wird. Es soll aber diesem grundsätzlich verschiedenen Inhalt desselben Begriffswortes eine verschiedene Art der Gewinnung des begrifflichen Sinnes entsprechen. Ist die Quelle für diese Erkenntnisinhalte, die als begriffliche Bedeutungen per prius von Gott ausgesagt werden, nicht jene oben angeführte illuminatio? Es gibt Erkenntnisinhalte, die über unserem Intellekt stehen. Das hat Alexander oben zugegeben und auf Grund dieses Zugeständnisses hat er auch die Ablehnung des intellectus agens separatus wieder eingeschränkt. So wird unser Autor durch seine Lehre von der absoluten Gewißheit der habituellen Gotteserkenntnis und durch die Lehre von der begrifflichen Bestimmbarkeit Gottes „per propria nomina dei" zur Annahme einer apriorischen d. h. von den unmittelbaren Gegebenheiten der äußeren und inneren endlichen Wirklichkeit unabhängigen Erkenntnisquelle gedrängt.

[32] I n 335 R pg 496.

Der obige Text hat uns aber zugleich gesagt, daß den fraglichen Begriffswörtern auch ein Sinn gegeben werden kann, der nur „per translationem" von Gott gilt und dieser Sinn wird bei Alexander durch Abstraktion gewonnen. Das meint auch Endres wenn er sagt: „Es existiert (für Alexander) schon vor und neben jeder Abstraktion eine Erkenntnis, von der er aber sagt, daß sie auch für die abstrahierende Tätigkeit in gewisser Weise erreichbar sei."[33] Es ist aber freilich nicht dieselbe Erkenntnis, sondern es ist nur dasselbe Wort und der Sinn, der dem Wort auf Grund der Abstraktion gegeben wird, bedeutet gegenüber dem Sinn, der von der Erleuchtung herrührt, offenbar nur ein unvollkommenes Abbild.

Daß Alexander mit diesem Kompromiß zwischen der aristotelischen Erkenntnislehre und der Erkenntnislehre seiner ersten Autorität Augustinus und des Vertreters eines neuplatonisch gefärbten Aristotelismus, nämlich Avicennas, in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts nicht allein steht, haben wir schon gehört. Gerade von der Erkenntnislehre seines unmittelbaren Zeitgenossen Wilhelm von Auvergne sagt uns Baumgartner:[34] „Gott prägt die intelligiblen Formen jener höchsten Begriffe, welche den Axiomen zur Voraussetzung und Grundlage dienen, durch unmittelbare natürliche Tätigkeit der Seele ein . . . sie bilden die ersten Eindrücke, die ersten Inhalte, welche sich auf eine rein intelligible Erkenntnis beziehen. Ohne weitere Ableitung werden sie aus sich selbst und durch sich selbst erkannt und begründen die Möglichkeit jeder wissenschaftlichen Erkenntnis." Auch B. sieht darin eine Verbindung des Augustinismus mit der Erkenntnispsychologie des Avicenna.

[33] Endres: l. c. pg 272.

[34] M. Baumgartner: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne B.B. II pg 95.

Was ist nun aber dieser „intellectus agens separatus", dieser primus agens, der in unseren Intellekt diese Erkenntnisse hineinstrahlt? Während die höchste Quelle geistiger Erkenntnis im Neuplatonismus und auch im neuplatonisch orientierten Aristotelismus der Araber eine vom obersten Prinzip verschiedene, aber aus ihm emanierte, selbständige Substanz ist, wird sie von Augustinus und mit ihm auch von Alexander Halensis ohne weiteres mit dem transzendenten Schöpfergott identifiziert. Otto Keicher[35] glaubt zwar bei Alexander in diesem Punkt noch ein Schwanken bemerken zu können und schreibt die entschiedene Identifizierung dieses „intellectus agens separatus" mit Gott erst Bonaventura zu. Wir werden uns aber mit einem für unsere Frage sehr wichtigen Text zu beschäftigen haben, in der unser Autor die Quelle für diese Erkenntnisinhalte ohne weiteres als das göttliche Sein bezeichnet.[36]

Eines der schwierigsten Probleme, das sich mit der Annahme einer göttlichen Erleuchtung des endlichen Intellekts ergibt, wird immer die Frage nach dem Wie dieser Verbindung des endlichen Intellekts mit dem unendlichen bleiben. Die Ansicht, daß Alexander bloß an eine gesteigerte Mitwirkung Gottes bei der natürlichen Abstraktion des menschlichen Intellekts denkt, ist durch die angeführten Texte wohl schon als unmögliche Annahme abgewiesen. Vielmehr glauben wir mit Otto Keicher[37] diese Einwirkung des göttlichen Intellekts auf den menschlichen Intellekt als eine Einwirkung auf den intellectus agens verstehen zu dürfen. Aber worin besteht diese Einwirkung? Bei den fragmentarischen Angaben unseres Autors kann man hier über Vermutungen nicht hinauskommen. Vielleicht denkt er so: Während die Tätigkeit

[35] O. Keicher O.F.M.: Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom intellectus agens, Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling pg 175—177.

[36] I n 345 S pg 513 vgl. ferner I n 11 R pg 20b.

[37] l. c. pg 175: er kann sich mit Recht auf II n 372 (vgl. Anm. n 4) berufen.

des intellectus agens bei der Abstraktion in der Herausschälung der intelligiblen Formen aus den sinnlichen Erfahrungsgegebenheiten besteht, werden hier bei der Erleuchtung die intelligiblen Formen in ihrer Immaterialität und Reinheit, eben als formae separatae, dem tätigen Intellekt übergeben, der dann durch sie den intellectus possibilis in Akt setzt und so in ihm das Wissen um diese nach einem höheren Seinsbereich weisenden begrifflichen Bedeutungsinhalte erzeugt. Dieser Lösungsversuch kann sich jedenfalls noch am ehesten auf die oben angeführten Texte berufen.

III. Geltungsbereich der durch Erleuchtung mitgeteilten Begriffe.

a) Ihre Stellung als eigentliche Gottesbegriffe und als allgemeinste Begriffe.

Wir wissen nun so viel: Alexander nimmt ein unmittelbares Gegebensein intelligibler Formen und damit auch ein unmittelbares von jeder Form einer Abstraktion unabhängiges, also schauendes Wissen um ideale Bedeutungseinheiten an. Er führt dieses Wissen auf ein Mitteilen von Seiten Gottes, auf eine illuminatio divina zurück. Andererseits konnten wir aus Erörterungen über die begriffliche Bestimmbarkeit Gottes ersehen, daß unser Autor ein Wissen um begriffliche Bedeutungen annimmt, die im eigentlichen Sinne auf Gott anwendbar sind und daß er dieses Wissen auf eine besondere via intelligendi: „cum intellectus procedit a causa" zurückführt. Da aber nach ganz klaren Texten an ein unmittelbares Gottschauen nicht gedacht werden kann,[38] glauben wir die Erkenntnisquelle der illuminatio mit diesem Erkenntnisweg identifizieren zu dürfen. Dafür sprechen weitere Texte: „Man muß sagen, daß die Benennung des göttlichen Seins auf doppelte Weise geschieht: Durch die Wirkungen und durch Eindrücke von Begriffen, die im Intellekt eingeprägt sind. Auf Grund der Wirkungen wird er Schöpfer, All-

[38] I n 10 R pg 19; I n 21 ad 4 pg 32.

macht, auch Gott genannt, wie sich noch zeigen wird. Durch die Eindrücke der Begriffe aber, die dem Intellekte gegeben sind, wird er ens, verum, und bonum genannt. Diese Begriffe nämlich des ersten Seienden, des ersten Wahren und des ersten Guten sind uns eingeprägt."[39] Alexander unterscheidet also hier eindeutig zwischen der begrifflichen Bestimmung Gottes auf Grund schlußfolgernden Denkens von der Schöpfung als Gotteswerk ausgehend und zwischen der Bestimmung Gottes auf Grund einer apriorischen Erkenntnisquelle. Dem Einwurf, der sich mit Berufung auf ein Wort des Römerbriefes[40] (1, 20) gegen die Bestimmung Gottes durch Begriffe, die keine Beziehung zum geschöpflichen Sein mitenthalten richtet, hält Alexander entgegen, daß der Apostel in diesem Diktum in keiner Weise die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes durch „notiones impressae" ausschließen will. Schließlich könnten ja auch diese zur Erkenntnis Gottes eingepflanzten Begriffe unter das Geschaffene eingereiht werden, gleichsam als Mittel zur Erkenntnis und Benennung Gottes; das schließt aber in keiner Weise aus, daß die Begriffe ens und essentia von jeder Beziehung abstrahieren.[41] Wir verstehen jetzt auch was Alexander mit der „cognitio de deo in habitu" meint. Als ein von Gott unmittelbar mitgeteiltes Wissen darf er ihr Gewißheit, ja höchste Gewißheit zuschreiben. Soll aber diese habituelle Gotteserkenntnis lediglich eine Erkenntnis seines Daseins sein? Oder dürfen wir sie etwa identifizieren mit der „cognitio in ratione communi"? Das können wir nur dem Sinn der in Frage stehenden Begriffe entnehmen. Darum kommen wir zu folgender Fragestellung:

Treffen diese Begriffe ihrem eigentlichen Sinngehalt nach allein das göttliche Sein und haben wir in der Gegebenheit dieser Begriffe eine Art von angeborenen Gottesbegriffen vor

[39] I n 345 S pg 513.

[40] Röm. 1, 20: sempiterna quoque eius virtus et divinitas per ea quae facta sunt conspiciuntur.

[41] I n345, 2 — ad 2 pg 513.

uns? Daß es solche Begriffe im Schatze unseres Wissens gibt, hat uns Alexander ja schon gesagt.[42] Eine Ergänzung bietet uns hiezu die Antwort auf die Frage, ob kategoriale Begriffe auf Gott proprie oder improprie angewendet werden dürfen:[43] „Oberste Begriffe aber, die keine Materialität noch Körperlichkeit, weder Veränderlichkeit noch Unvollkommenheit besagen, werden, wenn ihr Sinngehalt abstrahiert ist von der Weise ihrer Erfüllung in den Creaturen, als im eigentlichen Sinne Gott zukommend bezeichnet . . . Werden sie aber gefaßt nach der Weise ihrer Erfüllung in den Creaturen, so gelten sie für Gott nur im uneigentlichen Sinne. So wird nach Augustinus[44] das magnum von der Creatur, wie schon von einem Haus oder einem Berg ausgesagt als «durch Teilnahme groß», da ja die Creatur nicht ihre Größe selbst ist; wenn aber das «magnum» von Gott ausgesagt wird, wird es ausgesaugt als «magnitudo per essentiam», da er ja selbst seine eigene Größe ist. Dieses «groß» aber faßt nun Augustinus als gemeinsam geltend für die Größe der Ausdehnung und der Kraft nach; in Gott gibt es ja keine Größe der Ausdehnung, sondern nur der Kraft .... Das gleiche gilt auch, wenn man vom bonum oder ähnlichem spricht." Es ist hieraus nicht ersichtlich, ob Alexander das „magnum commune" auf Grund seines Inhaltes als für beide Erfüllungsweisen geltend ansieht oder ob er etwa meint, das „magnum per essentiam" wird in irgend einem Sinne auch vom „magnum per participationem" ausgesagt. Bei unserem Autor fehlt eben noch die genaue Scheidung zwischen abstractio und negatio.

Die Identifizierung jener Begriffe aber, die als media ad nominandum et intelligendum deum, als propria nomina dei auftreten, mit den logisch ersten und allgemeinsten Begriffen, wird für alle vier (das unum kommt als neuer hinzu) in einer weiteren Stelle behauptet, nämlich bei der Behandlung der

[42] Vgl. Anm. 32.

[43] I n 344 pg 509—510: Utrum aliqua praedicamenta dicantur proprie de deo, aliqua improprie.

[44] De Trin. V c. 10.

primae determinationes entis.[45] „Es ist zu sagen, daß, da das ens das Ersterkennbare ist, sein Sinngehalt im Intellekt bekannt ist; die ersten Bestimmungen des Seienden aber sind die ersten Eindrücke im Intellekt: es sind das die Begriffe unum, verum, bonum, wie sich noch zeigen wird." Ganz ohne Bedenken werden im weiteren Verlauf der Untersuchungen als Gegenstandsbereich dieser ersten Inhalte unseres Erkennens die geschaffenen Dinge eingeführt. Gewiß kennt Alexander eine Sinngebung dieser Begriffswörter, die aus der unmittelbaren Erfahrungswirklichkeit abstrahiert, geschöpflich bedingt ist und nur durch Übertragung auf das göttliche Sein anwendbar ist. Aber daß er in diesem Zusammenhang den Begriffen diesen Sinn geben will, ist unwahrscheinlich schon wegen der ausdrücklichen Betonung ihrer erkenntnispsychologischen Priorität und wegen der Tatsache, daß Alexander in den anschließenden Abhandlungen über die determinationes entis immer diesen Begriffen ihren überempirischen Sinngehalt zuspricht und ausdrücklich eine damit wohl vereinbare Allgemeinheit der Geltung betont.

Mit welchem Recht kann man nun diese Begriffe, die doch per prius das allervollkommenste Sein treffen, zugleich als allgemeinste Begriffe aussagen? Gilt denn nicht der logische Grundsatz: Je reicher der Inhalt, desto enger der Umfang eines Begriffes. Kann man überhaupt die tiefste Kluft, die zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein besteht, noch mit Begriffen überspannen? Hier kommt unserem Scholastiker die analoge Aussageweise zu Hilfe. Die Analogie muß aber bei Alexander ein Doppeltes leisten. Sie muß erstens die Möglichkeit der Geltung von Begriffen für das geschaffene und ungeschaffene Sein im Allgemeinen begründen und muß zweitens die Allgemeinheit der Geltung für geschaffenes und ungeschaffenes Sein besonders bei jenen Begriffen, die ihrem Sinngehalt nach propria nomina dei sind, grundlegen.

[45] I n 72 R II pg 113.

b) Die Analogie, insofern sie diese Doppelfunktion der ersten Begriffe ermöglicht.

Was versteht Alexander von Hales unter Analogie? Gelegenheit zur Behandlung dieses seit Aristoteles als logisches Hilfsmittel gebrauchten, aber immer noch reichlich problematischen Denkmittels gibt ihm die Frage, ob Gott durch die Creatur wie durch ein Medium erkannt wird.[46] Der Möglichkeit einer solchen Vermittlung wird entgegengehalten: „Jede Erkenntnis geschieht auf Grund einer Übereinstimmung; es besteht aber keine Übereinstimmung der Creatur mit Gott, denn weder der Gattung nach noch der Art, noch dem Individuum nach besteht Übereinstimmung; also wird es nicht möglich sein, Gott durch die Creatur zu erkennen." Dem Einwand liegt der richtige Gedanke zugrunde: wenn ein mir bekannter Gegenstand mich zur Erkenntnis eines noch unbekannten Gegenstandes führen soll, so kann das nur geschehen, wenn der bekannte Gegenstand irgend etwas mit dem unbekannten Gegenstand gemeinsam hat, so daß dieses bekannte Gemeinsame als Brücke dienen kann. Es ist nun auch richtig, daß die einfachste Möglichkeit die ist, daß die beiden Gegenstände, der bekannte und der unbekannte, unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff oder einen gemeinsamen Artbegriff fallen und nur ihrem individuellen Sein nach verschieden sind oder gar so, daß es sich überhaupt um einen identischen Gegenstand handelt, so daß das Unbekannte nur eine besondere Seite des in anderer Hinsicht bekannten Gegenstandes ist. Aber erschöpft sich damit die Möglichkeit einer Übereinstimmung zwischen zwei Gegenständen überhaupt? Das will Alexander im Respondeo bestreiten: „Es gibt eine Übereinstimmung im Sinne der Univokation und eine Übereinstimmung im Sinne der Analogie. Der Univokation entspricht eine Übereinstimmung der Gattung, der Art oder dem Individuum nach. Eine Übereinstimmung der Analogie nach ist die, wie Substanz und Akzidens

[46] I n 21 pg 31.

im Sein übereinstimmen, weil es im eigentlichen Sinne und im abgeleiteten Sinne von ihnen ausgesagt wird: Das Seiende als Substanz ist Prinzip des Akzidenz und daher wird das ens im eigentlichen Sinne von der Substanz, die ein ens per se ist, im abgeleiteten Sinne vom Akzidenz, das eben ein ens in alio ist, ausgesagt. — Man muß also sagen, daß keine Übereinstimmung zwischen Gott und Creatur besteht im Sinne der Univokation, sondern nur der Analogie, sodaß also, wenn der Begriff bonum von Gott und der Creatur ausgesagt wird, er von Gott dem Wesen nach, von der Creatur durch Teilnahme ausgesagt wird."

Die Abhängigkeitsbeziehung führt also das Erkennen von der Creatur zu Gott und gibt die Berechtigung beide unter einen gemeinsamen Begriff zu fassen. Diese Analogie des Seins[47] ist die ontologische Grundlage der Analogie des Erkennens und begrifflichen Bestimmens. „Wo immer eine Allgemeinheit im Sinne der Analogie ist, muß man, wenn auch keine gemeinsame einzige Form, wie bei univoken Gliedern, doch eine einzige gemeinsame Beziehung annehmen. So setzt der Begriff bonum, der im analogen Sinn von Gott und Creatur ausgesagt wird, eine Übereinstimmung, in der alles geschaffene Gute hingeordnet ist auf das ungeschaffene und das ungeschaffene Gute so beschaffen ist, daß alles andere Gute auf es als auf seine Ursache hingeordnet ist ... Die Einheit dieses Verhältnisses macht die Analogie."[48] Das ist also die wesentliche Voraussetzung in der Seinsordnung. In der begrifflichen Ordnung erscheint Alexander das Gelten des betreffenden Begriffes per prius und per posterius wesentlich. Wir

[47] Zu dieser Unterscheidung vgl. Dictionaire de theologie catholique, Paris 1910 I, pg 1142—1154.

[48] I n 347, 3 pg 514; ad 3 pg 515: essentia creaturae dicit essentiam quae est ab alio, quae necessario ponit dependentiam ab essentia quae non est ab alia, ut divina. Et ita ponitur unitas comparationis, quae facit analogiam. Die Stellung des heiligen Thomas zu dieser Art der Analogie: J. Habbel: Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin, Regensburg 1928, pg 54 u. 56.

müssen aber vor Augen halten, daß bei Alexander für die Priorität der Geltung nicht primär die erkenntnistheoretische Frage nach dem Woher des Begriffes ausschlaggebend ist, sondern ein dem platonischen Denken entstammender Grundsatz, den Kleutgen[49] als Grundanschauung der Scholastiker so kennzeichnet: „Wenn das Relative nur kraft seiner Beziehung auf das Absolute ist, so setzt es dieses voraus und somit ist das Absolute und Schlechthinige immer das, was der Name zunächst (primo) bezeichnet, das Relative aber jenes, was nur mit Abhängigkeit von ihm (posterius) bezeichnet wird." Die Annahme der Geltung per prius und per posterius ist also primär durch metaphysische, nicht durch erkenntnistheoretische Erwägungen bedingt. Die nomina proprie dicta sagen von ihrem Gegenstand etwas aus, was ihm allein in reiner und unbeschränkter Weise zukommt, ohne daß damit die Möglichkeit ausgeschlossen werden soll, daß dieselben Begriffe auch in anderen Gegenständen verwirklicht sind, nur eben nicht in derselben vollkommenen Art.

Unser Scholastiker hat sich also durch die Analogie des Seins als „communis habitudo" die Möglichkeit offen gehalten, von der Creatur zur Erkenntnis Gottes zu kommen. Diese Analogie ist ihm aber nicht bloß wichtig, weil sie das Erkennen vom geschaffenen Sein zum ungeschaffenen emporführt und für die Begriffe, die aus dem geschaffenen Sein gewonnen sind, die Berechtigung der Anwendung auf das ungeschaffene Sein bietet, sondern auch, weil sie den anderen Erkenntnisweg ermöglicht, nämlich den von der Ursache zur Wirkung und die Berechtigung der Anwendung der „propria nomina dei" auf das geschaffene Sein gewährleistet. Alexander schreibt eben den durch Erleuchtung mitgeteilten eigen-

[49] J. Kleutgen S.J.: Die Philosophie der Vorzeit, Münster 1863, 2. Bd. pg 8. — I n 21 R pg 32 ut substantia et accidens conveniunt in ente, quia dicitur secundum prius et posterius de illis: quia ens substantia est principium accidentis, et ideo per prius dicitur ens de substantia, quae est ens per se; per posterius de accidente, quod est ens in alio.

tümlichen Gottesbegriffen Allgemeinheitscharakter zu und braucht darum für diese translatio die ontologische Analogie als Seinsgrundlage. In einem wörtlich der „summa aurea" des Philipp von Grève entnommenen Kapitel: „de convenientia bonitatis in bonis" sagt er selbst:[50] „In jenen Begriffen aber, die nicht ausdrücklich einen Akt Gottes bezeichnen, der auf die Creatur hinzielt, ist die gemeinsame Geltung eine andere als die vorher genannte. Denn diese Begriffe kommen per se und propter se Gott zu, den Creaturen aber nur insofern sie von ihm (Gott) sind und zu ihm hinstreben; und dies ist eine «communitas secundum prius et posterius». Das ist auch offensichtlich, denn dieses wird ja nur indirekt in jenem erkannt. So wird der Begriff bonum von Gott ausgesagt, weil er Endziel ist, von der Creatur aber wird das bonum ausgesagt, weil sie eine Hinordnung zum Ziele hat. So wie auch der Begriff ens im primären Sinn von der Substanz, die ein ens per se ist und im abgeleiteten Sinn vom Akzidens, das nur durch die Substanz ist, ausgesagt wird. Letzteres wird eben nur indirekt aus jener erkannt. Ich sage also, daß das bonum, das von Gott ausgesagt wird, dessen Wesen trifft und dennoch das bonum commune sein kann, denn direkt und im eigentlichen Sinn wird es von ihm selbst, im indirekten und abgeleiteten Sinn wird es von der Creatur ausgesagt. «Commune» und «proprium» muß dabei aber im Bezug auf die Aussageweise gemeint werden." Um sich durch diese Aussage der Gottesbegriffe vom geschaffenen Sein nicht der Gefahr einer Verwischung des Unterschiedes zwischen Gott und Creatur auszusetzen, weist Alexander immer wieder auf die Analogie hin, unterscheidet beim geschaffenen Sein genau zwischen einer „praedicatio formalis" und einer „praedicatio per denominationen a causa",[51] schränkt diese Übertragung der propria nomina dei auf das geschaffene Sein ein,

[50] I n 107 pg 168. — Vgl. Anm. der P. Editores n 5.

[51] I n 105 R pg 165 oder die gleichbedeutende Unterscheidung der praedicatio in rectitudine von der praedicatio in obliquitate: Ibd. ad 5 pg 166.

insofern er sie für den Seinsbegriff ablehnt.[52] Diese besondere Form der Analogie, die bei den eigentlichen Gottesbegriffen den Berechtigungsgrund für die allgemeine Anwendung zu bieten hat und so zur Lehre von der zweifachen Prädikation im geschaffenen Sein wird, ist Symptom einer ganz bestimmten philosophischen Einstellung.

Es kreuzen sich in der Philosophie unseres Scholastikers zwei nicht unwesentlich voneinander verschiedene Grundrichtungen des philosophischen Denkens, nämlich die platonische, vermittelt vor allem durch Augustinus und den Neuplatonismus des Pseudo-Areopagiten und des „liber de causis" und die aristotelische, die aus den schon längst bekannten und aus den neuerschlossenen Schriften des Arepagiten und durch die Vermittlung der arabischen Philosophie in ihrem klassischen Vertreter Avicenna der Scholastik der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts entgegentraten. Die vielleicht schon bei Plato grundgelegte, von Augustinus im Gottesbegriff ausdrücklich durchgeführte Identifizierung des wahren Seins mit der absoluten Einheit, Wahrheit und Güte, der rein platonische Gedanke der Teilnahme alles veränderlichen Seins am wahren Sein und der damit gegebenen Teilnahme an der Einheit, Wahrheit und Güte steht nicht bloß im Vordergrund der Lehre von den Proprietäten des Seins als Grundthema der ganzen Ontologie, sondern spielt mit seinen Konsequenzen auch hier in die erkenntnistheoretische Frage der Bestimmung des endlichen und unendlichen Seins herein. Das „significare" folgt eben dem „intelligere" und das „intelligere" — soll es wahres Wissen liefern — dem „esse". Dieses Ideal der Erkenntnis ist dann erreicht, wenn wir das endliche Sein vom unendlichen Sein her bestimmen. Daneben macht sich aber auch der aristotelische Einfluß geltend: Für Aristoteles wie für seinen arabischen Kommentator Avicenna sind die in Frage stehenden Begriffe, weil den denkbar größten Gegenstandsbereich umfassend die

[52] I n 109 ad 1 pg 171b.

allgemeinsten und darum die inhaltsärmsten. Während aber Aristoteles auch diese allgemeinsten Begriffe aus den Gegebenheiten der äußeren und inneren Wahrnehmung durch Abstraktion gewonnen sein läßt, will Avicenna[53] für die Erkenntnis dieser allgemeinsten Begriffe die sinnliche Erfahrung nur als Anstoß, als Hinweis gelten lassen. Die Begriffe selbst, die von einer Berührung des endlichen Intellekts mit dem „intellectus agens separatus" herstammen, liegen in der Seele schon bereit und brauchen nur wach gerufen werden. Es ist nun bezeichnend, wie Alexander die beiden Grundrichtungen, die platonische und die aristotelische, zu vereinigen suchte. Für die Sinngebung der Begriffe, soweit sie einen durch das göttliche und darum höchste und vollkommenste Sein bedingten Inhalt haben, verlangt er eine illuminatio von Gott selbst; soweit sie aber einen geschöpflich bedingten Inhalt haben, der wohl nichts anderes ist als der Sinn, den Aristoteles und Avicenna mit den ersten Begriffen verbinden, genügt ihm die Abstraktion aus den endlichen Erfahrungsgegebenheiten.

So sucht Alexander durch die Annahme einer doppelten Erkenntnisquelle, wie einer doppelten Aussageweise den zwei Grundrichtungen philosophischen Denkens, die beide schon in dieser ersten Periode der Hochscholastik um die Anerkennung der Geister kämpften, gerecht zu werden. Bezeichnend aber für Alexanders platonisch-augustinische Grundrichtung bleibt die Tatsache, daß er die Begriffe unum, verum, bonum fast ausschließlich in ihrer Bedeutung als propria nomina dei verwendet. Am besten kennzeichnet die Vermittlungstendenz seine Auffassung des Seinsbegriffs, auf die wir bald ausführlicher zu sprechen kommen werden.

[53] Avicenna: Met. I c 5 Übersetzung: Die Metaphysik Avicennas ... übers. und erläut. von M. Horten. Halle 1907 pg 44.

IV. Die Stellung der illuminatio zur zweiten Erkenntnisquelle.

Wenn die oben dargelegten Ausführungen über das unmittelbare Gegebensein der primae impressiones apud intellectum nicht bloß schöne Spekulationen sein sollen, muß die Theorie auch noch an der Erfahrung unserer unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten geprüft werden. Sind diese Begriffsinhalte erste und unmittelbare Gegebenheiten in unserem Intellekt, dann müssen sie, so will man zunächst meinen, jedem menschlichen Intellekt immer und überall klar und deutlich bewußt sein. Wir müßten sie eigentlich immer aktuell schauen, vorausgesetzt, daß die göttliche Einstrahlung nicht an ganz bestimmte Bedingungen geknüpft ist. Von solchen Bedingungen aber hat uns der Autor bis jetzt noch nichts gesagt. Andererseits aber kann sich Alexander der Erfahrungstatsache nicht verschließen, daß gerade diese obersten Begriffe die wenigstklaren und am schwersten faßbaren sind. Diese Unklarheit würde sich erklären aus den Schwierigkeiten der Abstraktion. Aber wie steht es mit dem durch unmittelbare Erleuchtung mitgeteilten Begriffssinn? Gelegentlich der Behandlung der Frage nach der Definition dieser obersten Begriffe gibt uns unser Autor eine, freilich reichlich unbestimmte Antwort auf diesen Einwurf. Mit dem Hinweis auf den Satz der aristotelischen Topik,[54] daß die Definition nur durch Früheres und Bekannteres geschehen könne, wird die Möglichkeit einer eigentlichen Definition dieser allgemeinsten Begriffe verneint, weil sie ja keine übergeordneten Begriffe haben. Anstelle der Definition tritt die notificatio; denn „es gibt priora et notiora simpliciter und priora et notiora quoad nos; da die ersten Eindrücke des Intellekts nichts schlechthin Früheres und Bekannteres haben, können sie nicht durch schlechthin Früheres erklärt werden, sondern werden durch etwas für uns Früheres und Bekannteres erläutert. Früher und bekannter für uns aber ist das, was

[54] Top. VI c 4.

zuerst in den Sinn fällt."[55] Nun müssen wir uns aber doch weiter fragen: wie können die sinnlichen Erfahrungsgegebenheiten gegenüber dem rein intelligiblen Inhalt dieser ersten Begriffe „notiora quoad nos" sein? Für Aristoteles ist diese Unterscheidung verständlich, bei Alexander wäre sie verständlich, wenn es sich um die durch Abstraktion gewonnenen Bedeutungen handeln würde. So aber spricht er ja hier von jenem unmittelbar gegebenen Sinn. Oder scheidet Alexander die beiden Erkenntnisquellen nicht immer genau? Jedenfalls tritt die Erkenntnisquelle der Abstraktion für diese Begriffe ganz in den Hintergrund. Er spricht wohl von einer geschöpflich bedingten Sinngebung, von einem entsprechenden Erkenntnisweg, stellt aber die beiden Begriffsinhalte nie nebeneinander, ja sagt uns eigentlich gar nicht, was der geschöpflich bedingte Inhalt ist. Auch die Frage nach dem Wesen der Einheit, der Wahrheit und der Güte löst Alexander so, daß er das Wissen um dieses Wesen als gegeben voraussetzt. Vielleicht soll diese Gewinnung der Begriffe durch Erleuchtung doch nicht so ganz unabhängig von jeder sinnlichen Erfahrung sein. Vielleicht muß sogar ein Vorfinden der unvollkommenen Erfüllungen dieser Begriffe im endlichen Sein vorausgehen. Die Annahme der notificatio als der Art und Weise einen Begriff bekannt zu machen, entspricht ganz den Gedankengängen Avicennas,[56] der neben Augustinus

[55] I n 72 pg 112—113: ad 1: sunt priora et notiora simpliciter et sunt priora et notiora quoad nos; primae autem impressiones intellectus, cum non habeant prius et notius simpliciter, non possunt notificari per priora simpliciter, sed notificantur per priora et notiora quoad nos. Notius autem quoad nos est quod primo occurit secundum sensum.

[56] Für Avicenna sind diese obersten und grundlegendsten Begriffe in die Seele eingezeichnet, müssen aber nicht immer aktuell bewußt sein. Das „Wachrufen im Geist" kann durch Wörter oder Zeichen geschehen und ist nur ein Hinlenken der Aufmerksamkeit auf augenblicklich nicht bewußt gegenwärtige Wissensschätze. Vgl. Horten l.c. pg 45. Vgl. ferner Carra de Vaux: Avicenne Paris 1900: „En somme la perception sensible est à la base de toutes les operations de l'âme; mais l'âme raisonnable aprè s'être servie du sensible pour se disposer à recevoir en elle

seine Autorität in psychologischen Fragen ist.[57] Wollte unser Autor sich den unmittelbaren Tatsachen der inneren Erfahrung nicht verschließen, mußte er seine Illuminationstheorie unbedingt etwas einschränken. Er wandelt damit ja nur in den Gedankengängen der großen Autorität der Franziskanerschule, Anselms von Canterbury.[58]

Wir müssen aber auch die letzte Erklärungsmöglichkeit der illuminatio in Rechnung ziehen. Ist etwa bei Alexander die Erleuchtung nicht eine für den menschlichen Geist notwendig fließende Erkenntnisquelle, sondern an bestimmte subjektive Voraussetzungen, wie etwa ein moralisch reines Leben geknüpft? Tatsächlich übernimmt unser Autor diese besonders von Anselm und den Victorinern vertretene Lehre von der subjektiven Voraussetzung der Möglichkeit der Gotteserkenntnis, indem er die Erkenntnis Gottes „quid est in se" den „mali" verschlossen sein läßt; die letzteren können nur zur Erkenntnis Gottes „quid est secundum operationem in creaturis" kommen.[59] Wir können aber noch nicht entscheiden, ob die Erkenntnis Gottes durch die ersten unmittel-

les intelligibles, se sépare de plus en plus des sens et se rapproche, selon sa nature, des realités universelles.

[57] H. Siebeck: Zur Psychologie der Scholastik. Archiv für Geschichte der Philosophie II pg 181—185.

[58] Otto Paschen: Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik. K. K. G. z. N. Beilage zum Jahresbericht 1902/03 pg 23: Die sinnlichen Wahrnehmungen, deren er (Anselm) zur Bildung der Gottesidee bedarf, sind für Anselm nur Vorstufen, nicht Grundlage der Idee des denkbar höchsten Wesens; sie sind nicht Teilursachen bei der Genesis dieser Idee, sondern wecken dieselbe nur, die in unserer Seele als der beste Teil unseres Wesens schlummert.

J. Fischer: Die Erkenntnislehre Anselms v. C. B.B. II pg 37: „Für Anselm genügt schon der bloße Gedanke einer gleichen oder verschiedengradigen Teilnahme des Vielen an derselben im Begriff erfaßten Natur, das heißt schon die bloße Abstraktion des Gleichen von dem Vielen um zu dem gemeinsamen Grund des Vielen, bis zu seiner letzten Begründung im Absoluten zu kommen.

Baeumker: Witelo. B.B. III, 2 pg 295.

[59] I n 15 R 24—25.

bar gegebenen Begriffe eine Erkenntnis des Wesens Gottes an sich bedeutet oder ob diese Begriffe zunächst bloß Gottes Wesen „in ratione communi" besagen. Nach dem, was wir über die „cognitio de deo innata", über die Erkenntnis des Daseins Gottes und die Erkenntnis Gottes „in ratione communi" erfahren haben, ist jedenfalls letztere Interpretation sehr naheliegend. Sicher aber handelt es sich bei der illuminatio um eine rein natürliche Erkenntnisquelle.[60] Die Ansicht, die in ihr ein besonderes Gnadengeschenk, eine rein übernatürliche, den Gnadenstand des aufnehmenden Subjektes voraussetzende Offenbarung sieht, kann sich sicher nicht auf die Texte berufen. Die oben erwähnte Erkenntnis Gottes durch die „boni" ist ein solches Gnadengeschenk; denn Alexander unterscheidet dort die Erkenntnis Gottes als bonitas, an der jede Creatur teilnehmen kann, von der Teilnahme an dieser bonitas selbst, die Gnadengeschenk ist.[61] Die Indentifizierung der „cognitio dei sub ratione bonitatis generali" mit der „cognitio in effectibus naturae", die hier vollzogen wird,

[60] Gegen E. Gilson: Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. Année 1926/27 pg 86. Er sieht bei Alexander in den durch göttliche Erleuchtung mitgeteilten Erkenntnissen nur „révélations surnaturelles, étant de l'ordre de la grace". Gegen Gilsons Auffassung wendet sich auch II Prolog. pg XLIX n 12.

Auch Karl Heim: Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis Schleiermacher, Leipzig 1911, pg 22, will das unmittelbare Innewerden des unum, verum, bonum bei Alexander als ein Erfassen im Glauben verstehen. Aber Alexander weiß sehr wohl zu unterscheiden zwischen der Bestimmung Gottes auf Grund natürlicher Erkenntnis und auf Grund übernatürlicher Offenbarung durch den Glauben: I n 333 R pg 493a.

[61] I n 15 ad 2 pg 25. Secundum istum modum dicendum quod, cum cognoscatur deus per effectus naturales et per effectus gratiae — in effectibus naturalibus cognoscitur deus sub ratione bonitatis generali, qua est participabilis ab omni creatura; in effectibus vero gratiae participatur sub ratione bonitatis speciali, qua solum praebet se animabus sanctis ut dulcis et delectabilis... Ideo, quamvis a malis aliquo modo, videri possit in effectibus naturae, tamen a purgatissimis mentibus ‚cerni' potest in effectibus gratiae.

zeigt uns wiederum, daß Alexander wohl an ein Ineinandergreifen der beiden Erkenntnisquellen, der illuminatio und der Erkenntnis der endlichen Erfahrungswirklichkeit denkt. Daraus und nicht aus der Annahme subjektiver moralischer Voraussetzungen auf Seiten des erkennenden Subjekts ist darum wohl die obige Bestimmung der sinnlichen Gegebenheiten als „priora et notiora" erklärlich.

Alexanders Stellungnahme zu dieser letzten Frage ist freilich in seinen Texten nur sehr unklar angedeutet. Er konnte eben das riesige Material, das aus alten und neuen Quellen in die Scholastik des beginnenden dreizehnten Jahrhunderts einströmte, noch nicht zu einem einheitlichen System verarbeiten. Alte und neue Autoritäten sollen zu ihrem Recht kommen, werden zitiert und nebeneinander hingestellt, können aber doch bei aller Interpretationskunst nicht immer unter sich in Einklang gebracht werden und zum Ausbau eines einheitlichen Systems nutzbringend verwertet werden. Hier die Synthese zu schaffen war einem Größeren vorbehalten, der noch als Knabe zu den Füßen seines Lehrers saß als Alexander von Hales seine Summa schrieb: Thomas von Aquin.

II. Kapitel.

Die Seinsauffassung als Grundlage der Lehre von den ersten Bestimmtheiten des Seins.

Grundlegend für die Lehre von den allgemeinsten Bestimmungen des Seins ist natürlich die Auffassung des Seins, der Sinngehalt, den man mit dem Begriffswort „Sein" verbindet. Die Bestimmung dieses wichtigen Begriffes im Laufe der Geschichte der Philosophie ist nicht immer im gleichen Sinne und auch nicht immer mit jener wünschenswerten Klarheit geschehen, die unbedingt notwendig ist: „quia parvus error in principio magnus est in fine".[1] Unsere Aufgabe im

[1] Thomas v. Aquin: De ente et essentia, Prooemium.

folgenden Kapitel soll nun sein, Alexanders Auffassung vom Sein kennen zu lernen, um so die notwendige Grundlage für unsere eigentliche Untersuchung der allgemeinsten Bestimmtheiten dieses Seins zu bekommen. Da nun aber bei unserem Scholastiker mannigfaltige historisch gewordene Anschauungen zusammenlaufen, so wollen wir zum Verständnis seiner Auffassung zwei solcher Hauptquellen aufzeigen: Die eine ist die aus dem platonischen Denken erwachsene, durch den Neuplatonismus und Augustinus weiter entwickelte und der Scholastik vermittelte Richtung. Die andere ist die in der Philosophie des Aristoteles grundgelegte und der Scholastik des beginnenden dreizehnten Jahrhunderts hauptsächlich durch die Araber vermittelte Richtung in der Bestimmung des Seins.

§ 1.

Zwei Hauptrichtungen in der Auffassung des Seinsbegriffs.

A. Der platonisch-neuplatonische Seinsbegriff.

I. Plato und der Neuplatonismus.

Auf Grund der Annahme der Parallelität zwischen Erkennen und Erkenntnisgegenstand hat schon Plato, einen Grundgedanken der eleatischen Philosophie weiterführend, das wahre Sein (τὸ ὄντως ὄν) als objektives Korrelat des wahren Wissens (γνῶσις) bestimmt, es über das Reich des Sichtbaren hinausgehoben und ihm Allgemeinheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit zugeschrieben. Das Reich des Werdens und Vergehens, die Gegenstände des Meinens stehen zwischen Sein und Nichtsein, nehmen an beiden teil. Nur das Ideenreich (κόσμος νοητός) ist das wahre Sein.[2]

[2] Hans Meyer: Geschichte der alten Philosophie. Phil. Handb. Bd. X pg 145.
Jakob Hommes: Die philosophischen Grundlehren des Nikolaus Cusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt, München 1926, pg 20ff.

Der Neuplatonismus hat diese Bestimmungen des wahren Seins und die Annahme seiner Transzendenz über das Reich des Sichtbaren, also die Grundgedanken der platonischen Ontologie übernommen und sie seinem emanatianistischen System angepaßt. Allen Vertretern dieser Richtung, so verschieden schattiert auch im einzelnen ihr System sein mag, ist gemeinsam, daß sie in den Mittelpunkt der Ontologie nicht etwa den inhaltsleersten Seinsbegriff, „das ens commune" stellen, sondern das absolute Sein Platos, τὸ ὄντως ὄν.[3]

Für Plotin, den bedeutendsten Vertreter des Neuplatonismus gilt es, wie einst für Plato, das Sein vom Erkennen aus zu bestimmen, um so allgemeingültige Erkenntnis zu sichern. „Die Wirklichkeit muß selbst Denken sein, wenn es möglich sein soll sie zu denken. Die Identität des Denkens und des Seins ist, wie schon Plato wußte, die unumgängliche Voraussetzung aller unserer Erkenntnis."[4] „In der intelligiblen Welt ist das wahre Sein."[5] Diese intelligible Welt aber, diese Identität von Denken und Sein ist bei Plotin der Nous. „Er selbst ist Denken zugleich und Sein."[6] „Wenn es also so ist, so ist das Schauen identisch mit dem Geschauten und der Nous identisch mit dem Gedachten; wäre er nicht dasselbe, wäre er nicht die Wahrheit."[7] Sein heißt also Denken, heißt Identität von Denken und Sein, heißt absolute Wahrheit. Gewiß lassen sich im Nous Denken und Sein irgendwie unterscheiden, aber doch nur als zwei Seiten eines und desselben Wesens. Ganz frei von jeder Vielheit ist also auch dieses

[3] Cl. Baeumker: Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des dreizehnten Jahrhunderts B.B. III, 2 pg 259ff.
[4] Arthur Drews: Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907 pg 65.
Fritz Heinemann: Plotin. Forschungen über die Plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System, Leipzig 1921 pg 246.
[5] En. IV 1, 1 Ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἡ ἀληθινὴ οὐσία. Vergleiche hiezu G. Falter: Beiträge zur Geschichte der Jdee I. Teil Philon und Plotin. Phil. Arbeiten herg. von H. Cohen und P. Natorp I. Bd. 2. H. pg 69.
[6] En. V 9, 5.
[7] En. V 3, 5; En. VI 2, 2.

Sein nicht und darum wird das erste Prinzip als das Ureine über das Denken und Sein hinausgehoben. Dem Sein aber eignet notwendig Beständigkeit: „Denn soll es die Benennung des Seienden bewahrheiten, dann darf es nicht einmal sein und einmal nicht sein, wie ja auch die weiße Farbe an sich nicht einmal weiß und einmal nichtweiß ist."[8] Die Welt des Werdens und Vergehens, die Welt der sinnlichen Wahrnehmung kann nicht im eigentlichen Sinne „Sein" genannt werden, aber sie hat doch Teil am Sein und ist so homonymer Weise Sein.[9] Außerhalb des Nous gibt es überhaupt kein wahres Sein. Im Nous haben die Dinge ihr Sein, bleiben ewig in sich, erleiden keine Veränderung und kein Vergehen. Die Dinge haben eben dort das Sein des Nous, das Sein des Denkens. Was entsteht und vergeht, was Objekt der sinnlichen Wahrnehmung ist, hat das Sein als etwas Fremdes an sich, ist nicht das Sein selbst: „Denn die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung haben das, was sie heißen, nur durch Teilnahme, denn die zugrunde liegende Natur hat die Form anderswoher empfangen."[10] Auch die Form der sinnlichen Dinge ist nicht wahres Sein, denn auch sie ist nur ein Abbild der Idee und gebunden an die Materie: „Denn das jeweils Erste ist nicht das sinnlich Wahrnehmbare; denn die Form in ihnen (in den sinnlichen Dingen), die zur Materie hinzukommt, ist nur ein Abbild des Seienden; jedes Abbild in einem andern kommt von einem andern in dieses hinein und ist ein Abbild des ersteren."[11] Gleichwohl ist die Form doch etwas der Denknatur des wahren Seins Verwandtes und daher auch im höheren Sinne Sein als die Materie.[12] Letztere

[8] En. IV 7, 9. Vgl. St. Schindele: Aseität Gottes, essentia und existentia im Neuplatonismus. Phil. Jahrb. XXII 1909 pg 6. Leider finden wir dort nur eine Zusammenstellung einschlägiger Texte.

[9] En. VI 6, 13 Ὥσπερ δὲ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι νοητὸν καὶ οὐκ αἰσθητόν ἐστι, κἂν μετέχῃ τὸ αἰσθητὸν αὐτῶν ... vgl C. Dreas: Die Usia bei Plotin. Diss. Berna Leipzig 1912 pg 8.

[10] En. V 9, 5.

[11] En. V 9, 5.

[12] Vgl. A. Richter: Plotins Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie. Neuplat. Studien H. II, Halle 1867 pg 98.

ist ja ein Nichtseiendes, ein Trugbild, die Lüge selbst.[13] Durch das am meisten den Ideen nahestehende Element sind die Dinge außerhalb des Nous ein Sein durch Teilnahme. „Jeder von uns ist im Bezug auf den Leib wohl fern dem wahren Sein, im Bezug auf die Seele aber und insofern wir am meisten sind, haben wir teil am Sein und sind selbst ein gewisses Sein. Das ist aber gleichsam wie etwas aus Verschiedenheit und Sein zusammengesetztes und darum nicht im eigentlichen Sinne Sein und nicht das Sein selbst; darum sind wir auch nicht Herr über unser Sein. Etwas anderes nämlich in gewissem Sinne ist das Sein und etwas anderes wir ... Was aber ganz und gar ist, das ist eben das Sein selbst und nichts Anderes ist es selbst und nichts Anderes sein Sein; was da ist, das ist auch herrschend und nicht auf ein Anderes hingerichtet, durch das es ist und durch das es Sein ist."[14] Das Allgemeine wird von Plotin über das Individuelle hinausgehoben und in das Reich des wahren Seins verlegt, wo es Idee, Gedanke des Intellekts, der Intellekt selbst ist. So ist auch der Mensch, der nicht das Menschsein selbst ist, nur durch Teilnahme am Menschsein, das im Intellekt wahres Sein ist.[15] Denn nicht das ist am meisten Sein, was sich unserer unmittelbaren sinnlichen Erfahrung am meisten aufdrängt: „Denn das was einer für am meisten Seiend hält, das ist es am meisten nicht."[16] Der Intellekt selbst aber schließt so die ganze Fülle der Ideen in sich, den ganzen platonischen κόσμος νοητός.[17] So ist also das wahre Sein die ganze Fülle des Denkens des Nous und dennoch soll dieses Sein nicht konkretes, sondern das abstrakte Sein sein.[18] Es ist das eben eine logische Schwierigkeit, die sich mit der Annahme einer Welt des wahren Seins gegenüber der Welt

[13] En. II 5, 5; II 4, 16. Vgl. Heinemann l. c. pg 257—258.

[14] En. VI 8, 12.

[15] En. VI 8, 14.

[16] En. V 5, 11 Ἃ γὰρ ἡγεῖται τις εἶναι μάλιστα, ταῦτα μάλιστα οὐκ ἔστι.

[17] En. V 9, 8.

[18] Heinemann l. c. pg 261.

des Scheins und des Werdens ergeben muß. Der Begriff des Seins wird nur in der intelligiblen Welt im wahren und eigentlichen Sinne erfüllt, und der gleiche Begriff soll zugleich allgemeinster Begriff sein. In seiner Inhaltslehre und Abstraktheit kann er natürlich nicht wirklich sein, nicht subsistieren, und in seiner Fülle der inhaltlichen Bestimmtheit kann er nicht allgemeinster Begriff sein. Da muß eben zu einer Verschiedenheit der Aussage gegriffen werden.[19]

Auch Proklus bleibt trotz seines Versuchs einer Synthese der platonischen und aristotelischen Philosophie in seiner Seinsauffassung wesentlich auf dem Standpunkt Plotins. Das wahre Sein ist ihm das, was Prinzip alles anderen Seins ist,[20] nichts Anderes als die Einheit vieler Kräfte und vervielfältigte Wesenheit.[21] Über dem Sein als Hypostase steht als letztes Prinzip alles Seins und aller Hypostasen das Eine. Das wahre Sein ist ein νοητόν,[22] intelligibler Natur,[23] nicht dem Werden und Vergehen unterworfen,[24] nicht Objekt der sinnlichen Wahrnehmung, sondern nur Objekt des Denkens, weil der Nous selbst.[25]

Ein Exzerpt aus der Στοιχείωσις θεολογική des Proklus ist es, in dem unserem Scholastiker Alexander von Hales vor allem neuplatonisches Denken entgegentritt.[26] Wohl hat der Kompilator des „liber de causis" einige Änderungen gegenüber

[19] En. VI 3, 2.

[20] Inst. theol. XVIII. Πᾶν τὸ τὸ εἶναι χορηγοῦν ἄλλοις, αὐτὸ πρῶτως ἐστὶ τοῦτο, οὐ μεταδίδωσι τοῖς χορηγουμένοις· εἰ γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι δίδωσι, καὶ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας ποιεῖται τὴν μετάδοσιν, ὃ μὲν δίδωσι, ὑφειμένον ἐστὶ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ὃ δέ ἐστι, μειζόνως ἐστὶ καὶ τελειοτέρως.

[21] In Plat. Theol. l. III c 9. Καὶ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ τὸ ὄν, ἢ μονὰς δυνάμεων πολλῶν καὶ ὕπαρξις πληθυνομύη, καὶ διὰ τοῦτο ἓν πολλὰ τὸ ὄν.

[22] Inst. theol. 123. Πᾶν γὰρ τὸ ὄν, ἢ αἰσθητόν ἐστι, καὶ διὰ τοῦτο δοξαστόν, ἢ ὄντως ὄν, καὶ διὰ τοῦτο νοητόν, ἢ μεταξὺ τούτων, ὃ ἅμα καὶ γεννητόν, καὶ διὰ τοῦτο διανοητόν.

[23] In Plat. Theol. l. IV c 12.

[24] Inst. theol. 55.

[25] In Plat. Theol. l. IV c 36.

[26] O. Bardenhewer: Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gut bekannt unter dem Titel: liber de causis. Freiburg i. B. 1882.

seiner Quelle vorgenommen — indem er nicht wie Proklus die Gottheit über das Sein hinaushebt, sondern sie als die höchste Stufe des Seins faßt und das „Sein an sich" als Hypostase mit der Intelligenz identifiziert[27] — aber der Grundgedanke in der Seinsauffassung bleibt doch erhalten. Die allgemeinsten Begriffe werden zu subsistierenden Realitäten, zu Hypostasen verdinglicht, und werden nach dem Allgemeinheitscharakter und Allgemeinheitsgrad der sie intendierenden Begriffe in größere oder geringere Nähe zum ersten Prinzip, zur Gottheit gebracht. So wird ihm das Sein, obwohl es nicht mehr ausdrücklich von der Gottheit unterschieden werden soll, in der Intelligenz hypostasiert, weil es über dem Sinn, über der Seele und über der Intelligenz steht, das erste der geschaffenen Dinge, vor dem es nichts Geschaffenes gibt, das am nächsten dem reinen Sein, dem Einen und Wahren steht, und das darum auch am stärksten geeint ist. Doch ist es nicht absolute Einheit.[28] Wohl wird das erste Prinzip als das Ureine, als das wahre Sein bezeichnet,[29] aber deswegen, weil wir das an sich Unerkennbare und Unbenennbare nur nach der zweiten Ursache benennen können.[30] So unterscheiden wir eben das erste schaffende Seiende und das erste

[27] Baeumker: Witelo pg 267 ff.

[28] § 4 pg 65: „Das erste der geschaffenen Dinge ist das Sein, ein anderes geschaffenes vor ihm gibt es nicht. Denn das Sein ist über dem Sinn, über der Seele und über der Intelligenz, und nach der Ursache gibt es nichts, was mehr umfaßt und mehr verursacht als das Sein. Deshalb ist es das höchste aller geschaffenen Dinge und am stärksten geeint. Diese seine Beschaffenheit gründet darin, daß es dem reinen Sein, dem Einen und Wahren, nahe steht, in welchem es keine Vielheit von irgend welcher Art gibt. Das geschaffene Sein aber, obwohl es Eines ist, ist doch Vielfältig, das heißt es nimmt das Viele auf und zwar ist es deshalb etwas Vielfältiges."

[29] § 4 und § 16.

[30] § 5: „Die erste Ursache ist erhaben über jede Bezeichnung, und zwar ist die Zunge unfähig sie zu bezeichnen, weil sie ihr Sein nicht zu bezeichnen vermag, insofern dieses über einer jeden Ursache steht; sie kann nur nach den zweiten Ursachen bezeichnet werden, welche von dem Licht der ersten Ursache beleuchtet werden."

geschaffene Seiende.[31] Voraussetzung für die Identifizierung des Seins als erstes Geschaffenes mit der Intelligenz ist die Unterscheidung der letzteren nach ihrer höheren und niederen Seite, eine Unterscheidung die sich auf die verschiedenen Grade der Einheit der in der Intelligenz enthaltenen Formen gründet.[32] Nur das intelligible Sein, das in einem Zustand verharrend und unveränderlich ist, ist wirkliches Sein.[33] Jedes Ding, das unter die Ewigkeit fällt, ist Sein in Wahrheit und jedes Ding, das unter die Zeit fällt, ist Werden in Wahrheit.[34] Weil nun aber das „universale in re" im Sinne des extremen Begriffsrealismus als ein realer Teil im individuellen Ding gefaßt wird, wird auch der Gedanke der Teilnahme, der ja an sich die verschiedensten Deutungen zuläßt, so verstanden, daß entsprechend den verschiedenen allgemeinen Begriffen, die von einem konkreten Ding ausgesagt werden können, eine verschiedene Teilnahme an subsistierenden Realitäten durch eigene Formen angenommen wird: „Es muß nämlich etwas zuerst Sein sein, dann lebendes Wesen und dann Mensch. Das lebende Wesen ist also die nähere Ursache des Menschen, das Sein die entferntere. Das Sein ist also in höherem Grade Ursache des Menschen, als das lebende Wesen."[35] So wird das Sein ein innerster Wesenskern jedes Dinges, wobei aber für die Aufnahme selbst die Auffassung grundlegend ist: Jedes Ding nimmt das Höhere in der Weise auf, in welcher es dasselbe aufzunehmen befähigt ist, während das, was in einem andern in der Weise seiner

[31] § 15 pg 88 ff.

[32] § 4 pg 66 „das erste geschaffene Sein ist ganz Intelligenz, nur daß die Intelligenz sich in ihm differenziert in der besagten Weise."

[33] § 5 pg 71 entweder ist ein Ding sinnlich wahrnehmar (αἰσθητόν) und dann fällt es unter die Sinne oder es ist vorstellbar (δοξαστόν) und dann fällt es unter die Vorstellung; oder es ist wirklich seiend und in einem Zustand verbleibend und unveränderlich, und dann ist es intelligibel (νοητόν).

[34] § 31 jedes Wesen, welches teils unter die Ewigkeit, teils unter die Zeit fällt, ist Sein und Werden zugleich.

[35] § 1 pg 59.

Ursache ist, in ihm in der Weise ist, in welcher dieses letztere ist.[36] So ist alles in der Intelligenz nach der Weise des Seins der Intelligenz.[37] Daß wir neben dieser Seinsmitteilung von Seiten der ersten Hypostase noch eine andere Seinsmitteilung im Sinne der Erschaffung von Seiten des Urersten annehmen müssen,[38] macht die ganze Theorie höchst unklar und gibt den Scholastikern die Möglichkeit zu den verschiedensten Deutungen.

Eine nicht wesentlich davon verschiedene Seinsauffassung konnte Alexander von Hales auch in den Schriften des Pseudo-Areopagiten finden: Gott, der nicht bloß eine besondere Art des Seins ist, sondern das Sein schlechthin, der selber allem Seienden das Sein ist, hat zuerst das Sein an sich und hat durch dieses Sein alles besondere Seiende geschaffen.[39] Wir wollen nun aber diesen neuplatonischen Systemen nicht mehr weiter nachgehen und dafür eine andere Fassung der neuplatonischen Gedankengänge bei Augustinus, der bedeutendsten Autorität der mittelalterlichen Franziskanerschule darstellen.

II. Die Seinsauffassung bei Augustinus.

Die platonisch-neuplatonische Seinsauffassung findet in Augustinus einen begeisterten Anhänger. Dieser stellt den

[36] § 9 pg 81 „so nimmt ein jedes Ding das Höhere nur in der Weise auf, in welcher es dasselbe aufzunehmen fähig ist, nicht in der Weise, in welcher das ist, was aufgenommen wird;" § 11 pg 82—83 „das Verursachte nun ist in der Ursache in der Weise der Ursache und die Ursache ist in dem Verursachten in der Weise des Verursachten."

[37] § 7 pg 75.

[38] § 17 pg 92: „das erste Sein ist ruhend und es ist die Ursache der Ursachen und wenn es allen Dingen das Sein mitteilt, so teilt es dasselbe in der Weise einer Erschaffung mit."

[39] Dionysius Areop.: de div. nom. c V, 4 (P.G. III 817). Καὶ γάρ, ὁ θεὸς οὔ πώς ἐστιν ὤν, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως, ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὼς καὶ προειληφώς· διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων, ὡς ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφεστηκότος, καὶ οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται, οὔτε ἐγένετο, οὐτε γένεται, οὔτε γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν· ἀλλ' αὐτός ἐστι τό εἶναι τοῖς οὖσι· καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων, ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος·

Begriff des absoluten Seins in den Mittelpunkt seiner Gottesidee.[40] Er entkleidet das neuplatonische Sein alles emanatianistischen Charakters und sieht im Sein nicht irgend eine vom Urprinzip verschiedene Hypostase, sondern die erste Ursache, den transzendenten Schöpfergott selbst. Die ganze Fülle der Vollkommenheiten, die man dem göttlichen Sein zusprechen muß, werden so dem Sein beigelegt. Das Sein muß alle diese Vollkommenheiten in sich schließen, weil es ja doch Gott ist, und es ist Gott, weil Gott sich selbst als der Seiende geoffenbart hat.[41] An das Offenbarungswort: „Ego sum qui sum" schließt Augustinus seine Betrachtung über den Seinsbegriff als Gottesbegriff an: „Das ist also dein Name, das ist also Alles, was du genannt wirst. Wäre aber das Sein dein eigentlicher Name, wenn nicht alles andere im Vergleich zu dir ein Nichtsein wäre? ... Was in Gott ist, das ist nichts als Sein."[42] Gott ist das Sein „über dem nichts, außer dem nichts und ohne den nichts ist".[43] Für diese Sinngebung gebraucht Augustinus das Begriffswort „essentia" und sieht in ihm die lateinische Übersetzung des griechischen οὐσία: „Gott ist ohne Zweifel Substanz oder, wenn er so besser bezeichnet wird, essentia, was die Griechen οὐσία nannten. Wie nämlich nach dem Weisesein die Weisheit genannt wird und nach dem Wissen die Wissenschaft, so wird nach dem esse die essentia genannt. Und wer sollte mehr sein als jener, der zu seinem Diener Moses gesagt hat: Ich bin der ich bin ... Die Anderen aber die auch essentiae und substantiae genannt werden, nehmen Akzidenzien in sich auf, durch die in ihnen eine mehr oder minder große Veränderung geschieht. Gott

[40] M. Schmaus: Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus. Münster 1927, pg 83.
M. Grabmann: Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott. Köln 1916, pg 116.
M. Baumgartner: Augustinus (Große Denker, herg. von E. v. Aster. Bamberg 1902) pg 267.
[41] Exodus 3, 4.
[42] En. in ps. 111 S II n 10.
[43] Sol. I c 1 n 4.

aber kann so etwas nicht geschehen. Darum gibt es auch nur eine einzige unveränderliche Substanz oder Wesenheit, die da Gott ist, dem das Sein selbst, nach dem er ja essentia genannt wird, am meisten und im eigentlichsten Sinne zukommt. Was sich nämlich ändert, bewahrt das Sein selbst nicht und was sich ändern kann, wenn es sich auch tatsächlich nicht ändert, kann das, was es war, auch nicht sein. Darum wird auch jenes, das nicht bloß sich nicht ändert, sondern sich auch in keiner Weise ändern kann, ohne Bedenken im wahrsten Sinne Sein genannt."[44] Dieser Text zeigt uns klar, daß Augustinus mit seinem Begriff essentia, ähnlich wie die Platoniker mit der οὐσία nicht primär „Wesenheit" aussagen will, sondern das wirkliche Sein, die Einheit von Sosein und Dasein. Wie das Weisesein eben auf die Weisheit als Prinzip zurückgeht, so eben auf das Sein alles Sein. Weil Gott wahres Sein, weil er die essentia selbst ist, darum ist er Prinzip alles Seins. Essentia ist so ein Begriff der proprie, also seinem eigentlichen Sinngehalt nach, primär auf Gott anzuwenden ist, im Gegensatz zum Begriff substantia.[45] „Er ist allein im wahren Sinn des Wortes, weil er unveränderlich ist." Beständigkeit und Unveränderlichkeit, die als notwendige Attribute des wahren Seins aufgeführt werden[46] — esse, nomen est immutabilitatis[47] — eignen dem Sein nur insofern, als es wirklich ist. So wird im augustinischen Seinsbegriff das Wirklichsein notwendig mitgedacht. „Das nämlich ist im wahren und eigentlichen Sinne, was in derselben Weise immer ist und sich nicht bloß tatsächlich nicht ändert, sondern sich nicht einmal ändern kann."[48] Daß die Unveränderlichkeit nach Augustinus das ungeschaffene

[44] De Trin. V c 2. Vgl. dazu W. Gäbel: Augustins Beweis für das Dasein Gottes auf Grund der Veränderlichkeit der Welt. Diss. Breslau 1924, pg 30ff.
[45] De Trin. VII c 5 n 10.
[46] De Gen. ad Lit. V c 16 n 34.
[47] Sermones de script. S. VII, 7.
[48] Vgl. n 46: De Gen. ad Lit. V c 16 n 34.

Sein vom geschaffenen wesentlich unterscheidet, hat Boyer richtig hervorgehoben.[49] Grund dieser Unveränderlichkeit des wahren Seins aber ist seine absolute Einfachheit: „Was er hat, das ist er, du aber bist etwas anderes und hast etwas anderes."[50] Beim geschaffenen Sein ist diese Einfachheit nicht gegeben.[51] Die Einfachheit Gottes schließt die unendliche Fülle nicht aus: „Gott ist eine einzige Weisheit, in der die unermeßlichen und unendlichen Schätze der intelligiblen Dinge sind, in denen alle unsichtbaren und unveränderlichen Wesensgründe der Dinge sind."[52] In Gott ist Leben und Erkennen eins und so ist das Wesen Gottes Erkennen, und Denken und Sein sind in ihm identisch.[53]

Essentia ist also das Sein schlechthin, das wahre Sein, das wirkliche Sein. Das wahre Sein muß ja wirklich sein und kann nur das Wirklichsein selbst sein; darum kann es nicht entstanden sein und kann nicht vergehen, ist absolut unveränderlich. Es ist aber nicht inhaltsleer, sondern schließt die ganze Fülle des Möglichen und Wirklichen in sich nach der Weise freilich des absoluten Seins.[54] Diese Weise aber ist das Denken, und das absolute Sein ist so wesenhaft Denken.

Es ist nun leicht verständlich, daß Augustinus das geschaffene Sein, gemessen an diesem wahren Sein, ein Nichtsein nennt. Das wahre Sein ist eben ganz anders als das, was geschaffen ist. Man kann aber das Sein der geschaffenen Dinge verschieden betrachten. „So nämlich ist er (Gott), daß im Vergleich zu ihm das, was geschaffen ist, Nichtsein ist; nicht mit ihm verglichen aber ist es ein Sein, weil es ja von ihm ist; mit ihm verglichen aber hat es kein Sein, weil ja

[49] Ch. Boyer: L'idée de Verité dans la philosophie de saint Augustin. Paris 1922 pg 153.

[50] In Joh. Ev. tr. XLIX n 6.

[51] De civ. Dei l. XI c 10 n 1 u. 2.

[52] De civ. Dei l. XI c 10 n 3.

[53] De Trin. l. XV c 5 n 7.

[54] De Gen. ad Lit. l. V c 16 n 34 neque enim ea faceret nisi ea scisset antequam faceret, nec scisset nisi videret; nec videret, nisi haberet.

wahres Sein unveränderliches Sein ist, was doch er allein ist."[55] Weil also das geschaffene Sein von Gott ist, darum ist es noch irgendwie ein Sein: „aut quid fecit, si non est quod fecit."[56] Den gleichen Gedanken finden wir schon in den „Confessiones": „und ich blickte auf das, was unter dir ist, und sah, daß es weder völlig ist noch völlig nicht ist: daß es ist, weil es von dir ist, daß es nicht ist, weil es nicht ist, was du bist. Das nämlich ist in Wahrheit, was unveränderlich verharrt."[57] Dieser Mangel der geschaffenen Dinge ist aber nicht verursacht von einem widergöttlichen Prinzip, sondern Gott selbst gibt den Dingen nur ein mangelhaftes Sein: „Da Gott das höchste Sein ist, das heißt im höchsten Sinne ist, und da er unveränderlich ist, gab er den Dingen, die er aus Nichts geschaffen hat, Sein, aber nicht das höchste Sein, das er selbst ist."[58] Wir werden in einem anderen Zusammenhang erfahren, daß Augustinus in der Form der Dinge die Ähnlichkeit mit dem wahren Sein begründet sieht, weil ja sie die größere Beständigkeit hat und in ihrem Wesen etwas Intelligibles, dem Denken Verwandtes ist.

Das also ist die in ihrem innersten Wesen immer mit der platonischen Anschauung aufs engste verbundene Seinsauffassung, wie sie durch den Neuplatonismus und Augustinus unserem Scholastiker Alexander überliefert wurde.

B. Der aristotelische Seinsbegriff.

Schon in der Gegenstandsbestimmung der Metaphysik zeigt sich das allmähliche Loslösen der aristotelischen Anschauungen von wesentlichen und grundlegenden Lehren Platos. Metaphysik als der Wissenschaft vom transzendenten göttlichen Sein tritt die Auffassung gegenüber, die in der Metaphysik die Wissenschaft vom Seienden überhaupt sieht.[59]

[55] Ibd. longe scilicet aliter quam sunt ista quae facta sunt.

[56] En. in Ps. 134 n 4.

[57] Conf. l. VII c XI n 17.

[58] De civ. Dei l. XII c 2.

[59] H. Meyer: Geschichte der alten Philosophie pg 257. Vgl. Aristoteles E. 1 1026; Z. 1 1028 b 2.

Ob es nun Aristoteles gelungen ist, in der Gegenstandsbestimmung beide Grundtendenzen zu vereinen, haben wir hier nicht zu untersuchen.[60] So viel steht jedenfalls fest, daß das ὄν ᾗ ὄν bei Aristoteles auf keinen Fall das absolute Sein ist. Das Sein als Sein ist der allgemeinste Begriff, der den weitesten Umfang hat, von allen Dingen ausgesagt wird. „Die ganze aristotelische Seinslehre baut sich ja auf dem Seinsbegriff auf, wie er in der Form der Kopula zum Ausdruck kommt."[61] Darum ist die Wissenschaft vom Seienden als Seienden und den ihm als solchem zukommenden Bestimmtheiten auch eine von allen partikulären Wissenschaften verschiedene. Der Begriff des Seins umfaßt bei Aristoteles das ὄν κατὰ συμβεβηκός, das ὄν ὡς ἀληθές, das ὄν der Kategorien und das ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.[62]

Das allgemeineste Sein wird zwar nicht im Sinne einer Gattung [63] und auch nicht im univoken Sinne [64] ausgesagt, umschließt aber doch alles und ist seinem eigentlichen Sinne nach in keiner Weise Gottesbegriff.

Im ersten und zweiten Kapitel seiner Lehre über metaphysische Dinge[65] beschäftigt sich Avicenna, wie sein Meister Aristoteles, mit der Frage nach dem Objekt der Metaphysik. Nachdem er das Formalobjekt der Naturwissenschaften, der Mathematik und der Logik dargelegt hat, sagt er von den Gegenständen dieser Wissenschaften: „Man kann aber diesen Gegenständen kein anderes Substrat anweisen, das ihnen allen zukäme und dessen Zustände und Akzidenzien sie wären als das Seiende. Ein Teil dieser Akzidenzien sind nämlich Substanz, ein anderer sind Quantität, ein dritter noch andere Begriffe. Es ist nun aber nicht möglich, daß ein anderer realer Begriff alle diese Dinge umfaßt als der Begriff des Seienden . . . daher ist es aus allen diesen Erörterungen einleuchtend, daß die Existenz als solche etwas ist, das allen diesen Dingen gemeinsam zukommt und daß sie das Objekt dieser Kunst ist, entsprechend dem, was wir oben ausgeführt haben — daher ist das erste Objekt dieser Wissenschaft die Existenz als solche und die Probleme, die in ihr untersucht werden, sind die Dinge, die der Existenz als solcher ohne irgendwelche einschränkende Bestimmungen zukommen."

Die bei Avicenna im Begriff des Seienden mitgedachte Existenz ist aber nicht, wie es nach dem Wortlaut der obigen unklaren Übersetzung Hortens scheinen möchte als solche Formalobjekt der Metaphysik, sondern sie schließt natürlich auch die allgemeinste Soseinsbestimmtheit in sich ein. In der lateinischen Übersetzung heißt es ja: ens, in quantum est ens, commune est omnibus his. Das beweist auch der folgende Satz: „Einige dieser Dinge kommen der Existenz — Existenz kann hier nur den allgemeineren Sinn von esse = Sein haben — zu, als Arten wie z.B. die Substanz, die Quantität, die Qualität . . . ein anderer Teil dieser Dinge kommen dem Seienden zu wie ihm eigentümliche Akzidenzien, z. B. das Eine und Viele, die Potenz und der Akt, die Summe und der Teil, das Mögliche und Notwendige."[66] Die Existenz der ersten Prinzipien der wirklichen Dinge kann nur insofern

---

[60] Vgl. Werner Jäger: Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, W.B. 1923 pg 223 ff.

[61] H. Dimmler: Aristotelische Metaphysik auf Grund der Usialehre, Entwicklungsgeschichtlich dargestellt. Kempten und München 1904 pg 49.

[62] F. Brentano: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg 1826 pg 6 ff.

[63] Met. B. 3 998 b 22.

[64] F. Brentano l. c. pg 85 ff.

[65] Avicenna. Venitiis 1508 Met. tr. I c 2 fol. 70 d sed non potest poni eis subjectum commune: ut illorum omnium sint dispositiones et accidentalia communia nisi esse. Quaedam enim eorum sunt substantiae, quaedam quantitates, quaedam alia praedicamenta, quae non possunt habere communem intentionem, qua certificentur nisi intentionem essendi... Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens, inquantum est ens, commune est omnibus his et quod ipsum debet poni subjectum huius magisterii... Primum subjectum huius scientiae est ens inquantum est ens, et ea quae inquirit sunt consequentia ens inquantum est ens sine conditione aliqua. Übersetzung: Horten l. c. pg 28.

[66] Horten l. c. pg 18.

als Objekt der Metaphysik betrachtet werden, als die Betrachtung der ersten Prinzipien ebenfalls eine Untersuchung über die Akzidenzien dieses Objekts ist; „denn der Umstand, daß das Seiende eine erste Ursache ist, ist nicht ein konstituierendes Prinzip desselben noch auch von seinem Wesen ausgeschlossen, es ist vielmehr im Bezug auf die Natur des Seienden etwas Akzidentelles und zwar ein ihm eigentümliches Akzidens; denn es gibt nichts das einen weiteren Umfang hätte als der Begriff des Seienden."[67]

Der Begriff des Seienden schließt jedenfalls die Existenz ein. Dadurch unterscheidet er sich vom Begriff „Ding", der von der Existenz abstrahiert.[68] Ding bedeutet Avicenna allgemeinste Soseinsbestimmtheit, ohne daß der Begriff der Existenz zu dieser Bestimmtheit hinzugedacht wäre. Von der Existenz ist abstrahiert, aber sie kann nicht negiert werden, denn: „Der Begriff des Seins steht in notwendiger und beständiger Verbindung mit ihm (dem Begriff Ding); er haftet dem des Dinges ununterbrochen an, weil das Ding Seiend ist, entweder in den Individuen oder in der inneren Vorstellung oder im Geist. Trifft dieses nicht zu, dann ist es kein Ding."

Darin besteht also der wesentliche Unterschied zwischen platonischer und aristotelischer Seinsauffassung, daß für erstere das Sein als Sein das ens perfectissimum ist, während für letztere Sein als Sein das ens commune ist.

§ 2.

Alexanders Seinsauffassung.

Auf Grund der im vorigen Paragraphen im Sinne einer kurzen Übersicht behandelten zwei Grundrichtungen in der Bestimmung des Seinsbegriffs ergibt sich nun bei Alexander von Hales die Frage: Denkt Alexander getreu seiner Autorität Augustinus in diesem Grundproblem der Philosophie wesentlich platonisch oder folgt er dem Stagiriten und seinem

[67] Horten l. c. pg 21.

[68] Av. Met. I c VI fol. 72C. Horten pg 48. Vgl. III. Kap., § 3.

Kommentator Avicenna? Die Frage läßt sich konkret so formulieren: Gibt Alexander dem Seinsbegriff einen Sinn, der ihn zum eigentlichen Gottesbegriff macht und der darum alles endliche und veränderliche Sein nur im Sinne einer unvollkommenen Erfüllung, einer Erfüllung per participationem umfaßt? Welches sind die Merkmale, die gegebenenfalls den Seinsbegriff über alles Geschaffene hinausheben? Im Fall der zweiten Einstellung: Sieht unser Autor im Seinsbegriff den inhaltsleersten und abstraktesten Begriff, der, weil den geringsten Inhalt, den weitesten Umfang hat? Welche Merkmale verbindet er mit diesem Seinsbegriff? Wie sagt er ihn aus?

Da Alexander den Seinsbegriff zu den durch göttliche Erleuchtung mitgeteilten Begriffen, zu den primae impressiones apud intellectum zählt, wird die Frage nach der Sinngebung dieses Begriffs zur Frage nach dem „unmittelbar Gegebensein" einer Gottesidee. Da Alexander ferner auf dem Standpunkt des ontologischen Gottesbeweises steht (neben der Anerkennung des Weges durch kausales Schließen),[69] wird es von Interesse sein zu untersuchen, ob Alexander das Angeborensein der Gottesidee zur wesentlichen Voraussetzung der Möglichkeit des ontologischen Beweisverfahrens macht und ob er zum Ausgangspunkt dieses Beweisverfahrens den Seinsbegriff wählt. Wir müssen uns aber bei allen Fragen philosophischer Art, die uns bei Alexander begegnen, vor Augen halten, daß sie für unseren Scholastiker nur insofern Interesse beanspruchen können als sie der Theologie als Unterbau dienen. Darum läßt uns der Autor oft gerade dann im Stich, wenn es gilt interessante Einzelfragen weiter zu verfolgen. Damit soll natürlich seine spekulative Einstellung nicht in Abrede gestellt sein.

[69] Zu Alexanders Gottesbeweisen vgl. Georg Grunwald: Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik B.B. VI pg 95—101 zum ontologischen Argument: pg 98 ff.; I n 25 pg 40 ff.

A. Das Sein als proprium nomen dei und als allgemeinster Begriff.

I. Der Inhalt der Begriffe essentia und ens.

Ganz im Sinne der soeben berührten theologischen Grundeinstellung behandelt auch Alexander das Seinsproblem im Zusammenhang mit der Frage nach der begrifflichen Bestimmbarkeit Gottes. Kann Gott mit essentia bezeichnet werden? So lautet die erste Frage;[70] sie wird bejaht mit Berufung auf das von uns schon erwähnte Augustinuswort,[71] daß Gott besser mit essentia als mit substantia bezeichnet wird und daß der erstere Terminus dasselbe bedeutet, wie das griechische Wort οὐσία, und sich, wie sapientia von sapere, so essentia von esse ableitet. Die bekannte wichtige Unterscheidung[72] der Benennung Gottes „durch seine Wirkungen und durch Eindrücke von Begriffen, die im Intellekt mitgegeben sind" läßt die Begriffe ens, unum, verum und bonum zu unmittelbaren Gegebenheiten werden. „Diese Begriffe des ersten Seienden, des ersten Wahren, des ersten Guten sind uns eingedrückt . . . der Begriff des ens aber ist der erste, weil ja doch das ens das Ersterkennbare ist. Daher bezeichnet man mit diesem vom göttlichen Sein eingedrückten Begriff, — wie Damascenus sagt,[73] daß die Erkenntnis vom göttlichen Sein uns natürlich eingepflanzt ist — Gott als ens und essentia und das unserem Sein entsprechend." Der Sinn der letzten Bemerkung wird erläutert: „Da man nämlich die Einfachheit des göttlichen Seins nicht erfassen kann, in dem sich quo est und quod est nicht unterscheiden, ist man gezwungen, unserem Denken entsprechend es mit zwei Namen zu bezeichnen: Mit dem Begriff «essentia», womit das bezeichnet wird, wodurch es ist (quo est) und mit dem Begriff ens, womit das bezeichnet wird, was es ist (quod est)." Diese beiden Begriffe können sehr wohl als etwas Geschaffenes gedacht werden, schließen aber in ihrem Inhalte keine Abhängigkeitsbeziehung, ja überhaupt keine Beziehung ein.[74]

Wir wissen also so viel: die Begriffe ens und essentia sind etwas unmittelbar von Gott Mitgeteiltes. Essentia leitet sich von esse ab und entspricht dem griechischen οὐσία. Mit beiden Begriffen Gott zu bezeichnen widerspricht eigentlich der absoluten Einfachheit Gottes, entspricht aber unserer Seins- und darum auch unserer Denkweise. Mit dem Begriff essentia wollen wir Gott nach seinem abstrakten Wesen, mit dem Begriff ens als individuell Seiendes bezeichnen. Daß wir „quo est" und „quod est" so verstehen dürfen, müssen wir hier voraussetzen, soll aber später ausdrücklich begründet werden. Gott ist also ens und ist durch die essentia.

Wie sollen wir essentia und ens übersetzen? Wichtig ist jedenfalls, daß Alexander mit Augustinus essentia von esse ableitet. Aber die Bestimmung des genauen Sinnes von esse ist ebenso schwer wie die von essentia. Soll essentia hier nur so viel wie das deutsche „Wesenheit" bedeuten? Wenn wir von einem etwas aussagen, daß es die Wesenheit eines Dinges sei, so teilen wir ihm offenbar eine bestimmte Stellung im Ganzen des konkreten Dinges zu. Was diese Wesenheit aber selber ist, das ist damit nicht gesagt. Da Alexander den Begriff essentia ausdrücklich in Zusammenhang bringt mit dem terminus „quo est", würde es sich hier um die spezifische Wesenheit, das abstrakte Wesen, dessen konkrete Verwirklichung das individuelle Ding ist, handeln. Das ens würde dann so viel wie konkrete Soseinsbestimmtheit aussagen. Wir dürfen also die Frage stellen: Ist für Alexander essentia identisch mit „quo est" und ens mit „id quod est"?

[70] I Inqu. II tr. I qu. 1 m. 1 pg 512—n 345 pg 513 an nomine essentiae nominetur divinum esse.

[71] De Trin. l. V c 2. Vgl. II. Kap., § 1, Anm. 44.

[72] I n 345 S pg 513 et dicendum quod nominatio divini esse est duobus modis: per effectus et per impressiones notionum quae sunt inditae intellectui... per impressiones vero notionum quae sunt inditae intellectui, nominatur ens, verum et bonum; hae enim notiones entis primi et veri primi et boni primi nobis impressae sunt.

[73] De Fide orthodoxa I c 3 (P.G. 94, 794).

[74] I n 345 — ad 2 pg 513. Vgl. I. Kap., Anm. 41.

Oder soll der Begriff essentia dem „quo est" seinen rein formalen Charakter durch Angabe einer inhaltlichen Bestimmung nehmen? Eine Bestimmung des rein formalen „quo est" will Alexander tatsächlich durch den Begriff essentia geben, wie er dasselbe für den Begriff „quod est" durch das ens tun will. Das beweist die Formulierung: „nomine essentiae, qua significatur ut quo est . . . nomine entis quo significatur ut quod est". Wir sind gezwungen Gott zu bezeichnen durch den Begriff essentia, womit er als das benannt wird, wodurch er ist und mit dem Begriff ens, womit er als das benannt wird, was er ist.

Ein Begriff, der dem lateinischen esse entspricht, ist unser deutscher Begriff Sein. Dann wäre essentia das Sein als spezifisches Wesen und auf die Frage nach dem „quo est" Gottes dürften wir mit essentia, also mit Sein antworten. Analog würde ens das Seiende bedeuten und Gott würde nach seinem „quod est" als das Seiende bestimmt werden. Wenn dieser Begriff essentia jenen Sinn beibehalten hat, der ihm einst als οὐσία und der Begriff ens als τὸ ὄντως ὄν im platonisch gerichteten Denken eignete und jenen Sinn, den noch Augustinus mit dem wahren Sein verbunden hatte, so muß dieser Begriff das Dasein, das Wirklichsein einschließen, es darf nicht davon abstrahiert sein. Das Wirklichsein darf auch nicht bloß als terminus, auf den das Sosein hingeordnet ist, mitgedacht werden (res, cui competit esse). Sein muß also Wirklichsein heißen, aber nicht ausschließlich. Es muß die Merkmale „Soseinsbestimmtheit" und „Dasein" einschließen; wie einst das griechische Denken sich kein wahres Sein vorstellen konnte, das nicht wirklich wäre, so denkt auch Alexander mit dem Sein das Wirklichsein. Gewiß ist das hier nicht ausdrücklich gesagt; etwas früher aber, im Zusammenhang mit der Frage ob Gott proprie bezeichnet werden kann,[75]

[75] I n 335 pg 495 utrum deus sit nominabilis proprie — R. pg 496 est significare de deo „quia est" et est significare de deo „quid est". Nomen significans de deo „quia est" dicitur proprie sicut est hoc nomen „qui est" et „essentia".

unterscheidet Alexander eine Bezeichnung des Daseins und eine Bezeichnung des Wesens Gottes und führt als Begriffe, die Gottes Dasein proprie bezeichnen, „qui est" und „essentia" an. Natürlich kann es auch Alexander nicht gelingen das Dasein ohne jeden Träger zu denken und darum muß dieser Begriff sicher den allgemeinsten Träger des Daseins, eine allgemeinste Soseinsbestimmtheit mit einschließen.

Ist dieser Seinsbegriff nun ein eigentlicher Gottesbegriff oder ist er ein allgemeiner, geschaffenes wie ungeschaffenes Sein umfassender Begriff? Alexander nimmt zu dieser Frage Stellung,[76] indem er zunächst zwei Autoritäten zitiert, die im Begriff essentia ein proprium nomen dei sehen.[77] Seine eigene Meinung formuliert er so: „Dieser Begriff essentia, wird er im allgemeinen Sinne gefaßt, ist nicht ein eigentlicher Gottesbegriff, sondern er erstreckt sich im Sinne der Analogie wie ens und esse auch auf die Creatur. Wenn der Begriff aber mit der praecisio oder der Negation des «von einem anderen Sein» oder «des Veränderlichseins» gedacht wird, ist er ein dem göttlichen Sein eigentümlicher Name: essentia bezeichnet nämlich den Seinscharakter (essentialitas) ohne jede Hinzufügung. Wenn der Begriff den Seinscharakter mit dieser praecisio bezeichnet, so daß essentia ein Sein besagt, dem nichts hinzugefügt wird oder das mit nichts zusammengesetzt wird, vielmehr in jeder Weise einfach ist, so ist er ein proprium nomen Dei. Desgleichen bezeichnet essentia das Sein als «se ipso ens»; wenn also die essentialitas gedacht wird mit der privatio «durch sich selbst ein Sein», «nicht durch ein anderes», so ist sie in diesem Sinn ein eigentümlicher Begriff des göttlichen Seins".[78]

[76] An nomine essentiae nominetur divinum esse proprie: I n 346 R 1—2 pg 513—514.

[77] Augustinus De Trin. VII c 5 n 10. Hieronymus: XV Ep. 15 ad Dam. n 4 (PL 22, 357).

[78] Hoc nomen „essentia" si intelligatur communiter, non est proprium nomen dei, immo extenditur secundum analogiam, sicut ens et esse ad creaturas. Si vero intelligatur, cum praecisione vel privatione eius „quod

Alexander unterscheidet also wohl das Sein als eigentlichen Gottesbegriff vom Sein als allgemeinstem Begriff. Was den ersteren vom letzteren wesentlich unterscheidet, ist die Verneinung des „von einem anderen Sein“[79] und des „Veränderlichsein“.[80] Was aber will diese Negation? Der Begriff essentia sagt einfach den Seinscharakter aus ohne irgend etwas hinzuzufügen. Demgegenüber bedeutet die praecisio eine inhaltliche Hinzufügung und dieses Hinzugefügte ist die Negation der Abhängigkeit im Sein, der Veränderlichkeit. Der so näher bestimmte Begriff besagt nun das Sein, dem nichts hinzugefügt wird (in re), das keinerlei Zusammensetzung in sich trägt, das in jeder Hinsicht einfach ist. Der Begriff essentia als allgemeinster Begriff dagegen sagt weder das „esse se ipso“ noch das „esse ab alio“ aus, sondern bedeutet einfach schlechthin die essentialitas. Beide Sinngebungen aber werden mit dem Begriffswort essentia sprachlich ausgedrückt und darum haben Augustinus und Hieronymus recht, wenn sie essentia als „proprium nomen dei“ bezeichnen. Nur meinen sie damit den inhaltlich näher bestimmten Seinsbegriff.

In der essentia als eigentlichem Gottesbegriff haben wir also eine ganz bestimmte Beziehung, eben die Beziehung des

est ab alio“ vel ens mutabile, efficitur proprium nomen divinae essentialitatis: „essentia“ enim nominat essentialitatem nullo addito. Si ergo cum hac praecisione nominet essentialitatem, ut scilicet essentia dicat essentialitatem cui nihil additur vel componitur, sed est omni modo simplex, hoc modo proprium est nomen dei. Item, essentia significat essentialitatem ut se ipse ens; si ergo cum privatione intelligatur essentialitas ut „se ipso ens“, non alio, hoc modo proprium nomen est divinae essentialitatis, et sic intelliguntur auctoritates Augustini et Hieronymi.

[79] I n 481 pg 684 b ideo entia prima et perfectissima oportet negatione determinare, non quod illae negationes ostendant defectum in eis, sed quia nos non possumus intelligere quod subest negationibus, quod est ens perfectissimum.

[80] I n 347 ad ob. 1—2 pg 514b: mit Augustinus: De Trin. l. V c 2. Quod enim mutatur non servat ipsum esse, et quod mutari potest, etsi non mutetur, potest quod fuerat, non esse ac per hoc solum quod omnino mutari non potest, sicut deus, verissime dicitur esse.

Abhängigseins von einem anderen ausdrücklich verneint. Das unterscheidet diesen Begriff vom allgemeinsten Seinsbegriff der von jeder Beziehung absieht.[81] Letzterer schließt auch nicht den Gedanken der Abhängigkeit von einer wesenhaften Erfüllung, von der Ursache ein, wie es der Begriff bonum tut, sondern faßt seinen Gegenstand rein für sich.[82] Der allgemeinste Seinsbegriff schließt auch keine sonstigen Beziehungen ein, wie etwa die zu erkennenden oder strebenden Subjekten, zu anderem Seienden überhaupt: ens enim et entitas absolutam habent intelligentiam.[83] Es schließt auch nicht den Gedanken der Vollendung in sich, der immanenten Vollendung, die dem Seienden auf Grund seines Seins eignet, vielmehr bleibt dieses Merkmal der Vollendung einem anderen Begriff vorbehalten.[84]

Ist die Essentia als proprium nomen dei, das „ens non ab alio“ der durch unmittelbare göttliche Erleuchtung mitgeteilte Seinsbegriff? Das will Alexander sicher nicht sagen. Beweis hiefür ist die Tatsache, daß dieselben Begriffe, unter denen auch das ens ist und die als unmittelbar gegebene Denkmittel zur Bestimmung Gottes aufgeführt werden,[85] gelegentlich der Behandlung der allgemeinsten Bestimmtheiten des Seins mit fast denselben Ausdrücken bezüglich ihrer Apriorität wiederkehren.[86] So sicher Alexander dabei „verum“ und „bonum“ als eigentliche Gottesbegriffe versteht, so sicher

[81] I n 345 ad 2 pg 513b notio tamen entis sive essentiae absolvit ab omni comparatione.

[82] I n 109 ad 1 pg 171 b ens enim vel essentia non dicit comparationem ad causam, sicut bonum; immo cum loquimur de re secundum suam essentiam, loquimur de ea absolute.

[83] I n 88 R pg 140a.

[84] I n 102 R 1 pg 161b ratione tamen differt (bonum ab ente) quia ens dicit primum intelligibile absolutum et sine consideratione actus, id est complementi, vel utilitatis sive ordinis.

[85] I n 345 S pg 513.

[86] I n 72 R II pg 113a dicendum quod cum sit ens primum intelligibile eius intentio apud intellectum est nota; primae ergo determinationes entis sunt primae impressiones apud intellectum.

will er den Seinsbegriff, sagt er ihn als allgemeinsten Begriff aus, nicht als „ens non ab alio" gefaßt wissen. Verum und bonum sind ja in einem anderen Sinne eigentliche Gottesbegriffe als das „ens se ipso". Während nämlich erstere das verum per participationem und bonum per participationem wohl im analogen Sinne unter sich begreifen, schließt letzterer durch das Merkmal der Aseität das geschaffene Sein ausdrücklich aus.[87] Alexander gesteht ferner zu, daß für unser Erkennen das „ens per se" nichts anderes bedeutet als „ens non ab alio",[88] weil ja unser Erkennen dem Meisterkennbaren wie dem am wenigsten Erkennbaren gegenüber versagt[89] und wir zur Erkenntnis der Bedeutungseinheit „ens se ipso" nur durch das ens ab alio, also durch das creatürliche Sein kommen.[90] Der Seinsbegriff, insofern er das göttliche Sein im eigentlichen Sinne trifft, gehört somit nicht zu den „primae impressiones apud intellectum".

In welchem Sinne wird nun das „ens communiter dictum" von allen unter diesen Begriff fallenden Gegenständen ausgesagt? Wie wird es zunächst von Gott und der Creatur ausgesagt? Wenn wir die zusammenhängenden Ausführungen über den Seinsbegriff weiter verfolgen, begegnet uns als nächste Fragestellung, ob der Begriff essentia geschaffenes und ungeschaffenes Sein im univoken Sinne bezeichnet.[91] Unser Autor entscheidet sich für die analoge Anwendung des Begriffs.

[87] I n 346 R 1—2 pg 514. [88] I n 481 pg 683—684.

[89] I n 10 pg 19 intellectus noster, obtenebratus per originalem corruptionem, deficit in iis quae verissime sunt; et ideo circa maxime intelligibilia deficit et etiam de iis quae minime sunt et ideo minime intelligibilia sunt.

[90] I n 334 ad 1 pg 495 tamen dicendum quod hoc nomen „qui est" quantum ad illud quod nominat, nominat absolutum absque comparatione ad creaturam: significat enim ens se ipso; quantum vero ad nominantem, qui non accipit rationem „ens se ipso" nisi per ens ab alio quod est creatura, nominatur in comparatione ad creaturam.

[91] I n 347 pg 514—515 utrum essentia univoce nominet creatorem et creaturam: contra a: ad 1—3.

II. Die analoge Aussageweise des allgemeinsten Seinsbegriffs.

Was Alexander unter Analogie im allgemeinen versteht, haben wir schon früher gesehen. Wir wollen uns daher hier mit dem analogen Gebrauch des Seinsbegriffes im besonderen beschäftigen. Zugleich wird sich uns dabei Gelegenheit bieten, dem tieferen Grund der analogen Aussage transzendentaler Begriffe von Schöpfer und Geschöpf überhaupt nachzugehen. Wesentlich für die analoge Aussageweise ist auch hier einerseits die Aussage des Begriffes „per prius" und „per posterius" und andererseits eine die beiden Seinsgebiete verbindende gemeinsame Beziehung (communis habitudo), die das Erkennen von einem zum anderen führt und für die Zusammenfassung unter gemeinsame Begriffe den ontologischen Berechtigungsgrund bietet. Zunächst wollen wir uns die Texte ansehen.

Im Contra, dessen Gedankengänge sich Alexander mit seinem „quod concedendum est" zu eigen macht, heißt es: „esse und essentia werden von jenen (Dingen) ausgesagt, die ihr Sein nicht von einem anderen haben, und von dem, das sein Sein von einem anderen hat, desgleichen von denen, die ihr Sein nicht in einem anderen haben, wie die Substanz, und von denen, die ihr Sein in einem anderen haben, wie die Akzidenzien. Wenngleich nun in ihnen nicht ein gemeinsamer Seinscharakter ist, so wird doch eine einzige Beziehung des Seins erkannt: das esse nämlich oder die essentia, die in einem anderen das Sein hat, hat eine Hinbeziehung und eine Abhängigkeit vom Sein oder der essentia, die nicht in einem anderen ist, wie die Substanz. Desgleichen hat das esse oder die essentia dessen, was von einem anderen ist, eine Hinbeziehung und wesentliche Abhängigkeit vom esse oder der essentia, die nicht von einem anderen ist, wie das geschaffene Sein vom ungeschaffenen. Esse und essentia werden darum im analogen Sinn vom geschaffenen und ungeschaffenen Sein ausgesagt."

Nach den oben dargelegten Merkmalen und Sachverhalten, die dem „ens communiter dictum" beizulegen sind, ist zunächst kein Grund einzusehen, warum dieser Begriff nicht univok von Gott und der Creatur ausgesagt werden soll. Das erkenntnistheoretische Grundproplem: Woher nehme ich die Berechtigung, Begriffe, die aus der unmittelbaren Erfahrung der endlichen Wirklichkeit gewonnen sind, auf transzendente, das heißt, jenseits der uns unmittelbar gegebenen Erfahrungswirklichkeit liegende Gegenstände anzuwenden, besteht für Alexander hinsichtlich dieser allgemeinsten Begriffe überhaupt nicht. Diese Begriffe sind ja von Gott selbst in unsern Intellekt eingestrahlt, müssen daher in keiner Weise die Bestimmungen der Endlichkeit und Abhängigkeit an sich tragen und tun es auch tatsächlich nicht. Warum entscheidet sich aber Alexander doch für die analoge Aussageweise?

1. Abweisung der Univokation in der Anwendung des Seinsbegriffs auf geschaffenes und ungeschaffenes Sein:

In einem Einwand gegen die analoge Aussageweise des Seinsbegriffs wird für die Univokation die Annahme eines gemeinsamen Wesens der unter diesen Begriff fallenden Gegenstände gefordert: quamvis non sit ponere formam unam communem sicut in univocis.[92] Alexander nimmt diesen Gedankengang im Contra selbst auf: „quamvis non intelligatur essentialitas una." Daß die univoke Aussage ein gemeinsames Wesen setzt, ist ihm unzweifelhaft.[93] Ebenso unzweifelhaft ist ihm aber auch, daß Schöpfer und Geschöpf wesenhaft verschieden sind. Abhängigkeit im Sein ist die Folge dieser wesenhaften Verschiedenheit des geschaffenen Seins vom ungeschaffenen[94] und ist für uns der nächste Grund, zur Erkenntnis dieser Wesensverschiedenheit zu gelangen.[95]

Essentia sagt aber doch vom Gegenstande das aus, wodurch er ist (quo est) und ens das, was er ist (quod est), also sagt der Seinsbegriff, univok gebraucht, von den unter ihn fallenden Gegenständen ein letztes gemeinsames Wesen aus, wenn wir auch zunächst nur von einem „commune secundum dictionem" sprechen dürfen. Von dieser Feststellung aus können wir schon eine wichtige Lehre Alexanders verstehen: Während er nämlich bonitas und veritas als propria nomina dei auch vom geschaffenen Sein aussagt und diese Aussage für das creatürliche Sein durch die Unterscheidung der „praedicatio per denominationem" von der „praedicatio formalis" ermöglichen will, lehnt er diese Doppelprädikation für den Seinsbegriff ausdrücklich ab. Wenn ich vom geschaffenen Sein das Sein aussage, so sage ich damit nicht zugleich das ungeschaffene Sein aus.[96] Warum? Weil der Seinsbegriff keine Beziehung zur Ursache mitbezeichnet. Er bezeichnet aber diese Beziehung nicht mit, weil er seinen Gegenstand absolut, rein für sich faßt, weil er nur im Sinne der Wesensprädikation ausgesagt werden kann. Das Sein als proprium nomen dei schließt das geschöpfliche Sein direkt aus. Warum aber sollen wir das Sein als proprium nomen dei nicht per denominationem aussagen können? Warum sollen wir es bei den Begriffen Wahrheit und Güte tun dürfen? Weil Wahrheit und Güte im geschaffenen Sein Proprietäten sind und als solche ausgesagt werden, während das ens als wesenhafter

[92] I n 347, 3 pg 514a.

[93] I n 79 ad 3 pg 128b commune secundum dictionem, sicut est in oppositis secundum affirmationem et negationem, una essentia est communis secundum dictionem; dieses eine gemeinsame Wesen darf aber nicht bloß im Denken sein, sondern dem univoc ausgesagten Begriff muß irgendwie ein gemeinsames Wesen in den Gegenständen entsprechen: II n 485 S pg 673 unum enim univocationis est quando unum inest pluribus uniens illa in aliqua re una priore illis naturaliter.

[94] I n 77, 1 pg 124b bis ad 1 pg 125a cum dico naturam entem ab alio, naturam non entem ab alio, hic respiciunt formas diversas et supposita diversa.

[95] I n 467 R 1 pg 668.

[96] I n 105 ad 5 pg 166b sed cum ens dicatur absolute et sine intentione causali, bonum vero dicatur secundum intentionem causalem, non videtur habere veritatem quod inducunt de ente, quod scilicet, cum dicitur de creatura „est", intelligitur ens primum, nisi per consequentiam, quia sequitur est et non est a se ipso, ergo ab alio, et illud est ens primum et ita ens primum intelligitur in ente creato.

Träger dieser Bestimmtheiten ausgesagt wird. Darum werden auch diese Bestimmtheiten durch den Gedanken der Teilnahme an ihrer wesenhaften Erfüllung auf ihre Ursache zurückgeführt, während die participatio für die Erklärung des Seins der Creatur stark in den Hindergrund tritt. Die Lehre von der Aussage per denominationem und die Lehre von der participatio bedingen sich gegenseitig. Mit der Ablehnung der Doppelprädikation des Seins vom geschaffenen Sein stellt sich Alexander in Gegensatz zu Boethius und dessen Kommentator Gilbertus Porretanus[97] und zu seinen eigenen Zeitgenossen Wilhelm von Auxerre[98] und Wilhelm von Auvergne.[99] Er tritt den Vertretern dieser Lehre nicht ausdrücklich polemisch entgegen, wählt aber selbst jenen Weg, auf dem er mit größerer Sicherheit den Wesensunterschied zwischen Gott und Welt wahren zu können glaubt.

Beide Arten der Aussage aber, die des ens commune sowohl, wie die der propria nomina dei per denominationem sind analog. Warum kann ungeschaffenes und geschaffenes Sein nicht unter gemeinsame, univok ausgesagte Begriffe fallen? Weil Alexander die Univokation schlechthin identifiziert mit der Aussageweise von Gattungs- und Artbegriffen und für diese Aussage ein gemeinsames Wesen der unter sie fallenden Gegenstände fordert. Darum kann auch der allgemeinste Seinsbegriff nicht oberster Gattungsbegriff sein. Eine Schwierigkeit, die man gegen die Annahme des Seinsbegriffs als obersten Gattungsbegriff erhebt und die darauf hinausgeht, daß die differentia specifica, die den Seinsbegriff

[97] Alexander zitiert sie ausdrücklich: I n 105 R pg 165.

[98] Guil. Altis. S III tr. 2 qu 10 (vgl. Alexander: I n 105 pg 165 Anm. 4).

[99] Zu Wilhelm von Auvergne vgl. St. Schindele: Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne. Diss. München 1910 pg 11 „haben wir das esse oder die entitas erfaßt, so folgert W. v. A. weiter, und dies ist ungemein charakteristisch für seine ganze Philosophie, so haben wir damit auch den Geber des Seins, den Allerhöchsten, erfaßt;" vgl. dazu M. Baumgartner: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne B.B. II pg 98ff.

als Gattungsbegriff zu den Arten differenzieren sollte, nicht mehr unter den Seinsbegriff fallen dürfe, kann für Alexander nicht von Bedeutung sein, weil er ja ohnehin zwischen ens und nihil den Begriff res einschaltet, dessen Formalobjekt nicht ens ist. (Vgl. III. Kap., § 3 A.) Was ist nun aber das gemeinsame Wesen, das Voraussetzung für die Univokation ist? Für die gattungsmäßige Aussage ist unserem Autor wesentlich die Aussage eines gemeinsamen Begriffsinhaltes von vielen, der Art nach verschiedenen Gegenständen.[100] In diesen vielen Gegenständen muß ich darum etwas Gemeinsames annehmen, im konkreten Gegenstand also die Unterscheidbarkeit eines Allgemeinen vom Besonderen. Diese Unterscheidung aber hat für das göttliche Sein keine Berechtigung mehr. „In Gott geht es nicht an ein allgemeines und ein singuläres oder partikuläres Sein anzunehmen; gleichwohl hat aber das göttliche Sein von beiden das, was ihnen an Vollkommenheit eignet und hat nicht, was Unvollkommenheit ist. Das Allgemeine nämlich ist in Vielen und wird von Vielen ausgesagt, weil es ja nicht das Ganze dessen ist, was die Einzelnen sind. Wie das Menschsein eben nicht das Ganze ist, was Sokrates ist, ebensowenig wie die Quantität, Qualität, Tätigkeit, die alle im Sein des Sokrates sind; so sagt es daher auch nicht das Ganze aus, was Sokrates ist, wird aber doch von ihm prädiziert.[101] Die göttliche Wesenheit ist in den drei Personen, ist aber nicht in den einzelnen wie ein Teil, sondern das Ganze. Das Allgemeine aber wird von Alexander von den Individuen wie ein Teil ausgesagt. Die Einheit der unter einen Gattungsbegriff fallenden Gegenstände ist gewiß keine reale, ist vielmehr eine «unitas ratione».[102]

[100] I n 337 ad 7 pg 501 genus secundum quod definitur a philosophis: „quod praedicatur de pluribus differentibus specie."

[101] I n 337 R pg 499b.

[102] I n 337 ad 1 pg 500b dicendum quod praedicari essentialiter dicitur aequivoce de essentia divina et de genere sive specie, quoniam essentia divina aliter est essentia et filii et spiritus sancti, aliter animal essentia hominis et asini: unitas enim animalis in suis speciebus, ut dicit Damascenus, non consideratur re, sed ratione.

Dabei dürfen wir aber in der «unitas ratione» nicht bloß eine rein logische Einheit sehen, denn das Denken ist auch hier gegenständlich normiert. Im konkreten Dinge selbst muß das Universale von Partikulären unterscheidbar sein. Objektive Grundlage einer solchen Unterscheidung zu sein, widerspricht aber offenkundig der Einfachheit Gottes, denn «partikulär» wird etwas genannt, weil es einen Teil eines gemeinsamen Wesens, das eben das Allgemeine ist, erfaßt; «allgemein» besagt ein commune participabile und so entspricht dem Allgemeinen das Partikuläre. Darum ist es auch klar, daß die Begriffe universal und partikulär in den göttlichen Dingen in keiner Weise verwirklicht sind."[103] Gott kann ja ob seiner absoluten Einfachheit gar nicht im eigentlichen Sinne Subjekt einer Aussage werden: „Wenn gesagt wird: partikulär oder singulär ist das, von dem etwas anderes ausgesagt wird, das aber selbst von nichts ausgesagt wird — so versteht man unter diesem «von» die Beziehung zum Subjekt; der Sinn des Subjektseins aber ist in Gott in keiner Weise erfüllt."[104] Tatsächlich machen wir aber von Gott Aussagen und können das natürlich nur dadurch, daß wir kategoriale Begriffe auf ihn anwenden. Darum muß eine Unterscheidung im Begriff „praedicamentum" aus der Verlegenheit helfen. „Praedicamentum wird in einem allgemeinen und in einem eigentlichen Sinne gefaßt. Im eigentlichen Sinne bedeutet es eine coordinatio praedicabilium, quorum unum est sub alio." In diesem strengen Sinne darf von Gott keine kategoriale Aussage gemacht werden, weil ja in ihm kein Untergeordnetes und kein Übergeordnetes, kein Allgemeines und Partikuläres unterschieden werden kann. „Prädikamentum im weiteren Sinne wird genannt, was irgendwie nach Art einer Kategorie ausgesagt wird. So kann ein Prädikamentum auch von Gott ausgesagt werden; manches nämlich wird von Gott nach Art der Substanz, manches nach Art einer Relation ausgesagt."[105]

Von Gott können wir, das will Alexander sagen, keine Kategorie als solche prädizieren, weil wir damit in Gottes Wesen Über- und Unterordnung tragen müßten, dagegen können wir Begriffe von ihm aussagen, die wohl unter eine Kategorie fallen, die aber die besondere Stellung im Ganzen des Gegenstandes, die Einordnung unter eine der fünf Prädikabilien nicht ausdrücklich besagen. Diese kategorialen Aussageweisen (Prädikabilien) können auf Gott keine Anwendung finden, weil in ihm diesen Aussageweisen keine Seinsweisen entsprechen: Gott fällt weder unter eine Gattung, noch unter eine Art, hat weder spezifische Merkmale, noch propria, noch Akzidentien. Der so prinzipiell festgelegte Standpunkt hat sich praktisch zu bewähren bei der Frage, ob auf Gott der Begriff der Substanz angewendet werden kann: „Substanz wird in doppeltem Sinne verstanden; entweder von der Eigentümlichkeit Seinsgrundlage für eine Form oder ein Akzidens zu sein und in diesem Sinne wird Gott nicht Substanz genannt, weil ja in ihm kein Akzidenz ist, dem er Seinsgrundlage wäre oder eine Form, die von der Substanz verschieden wäre. Substanz wird aber auch verstanden, als «das durch sich Seiende», sodaß Substanz ge-

[103] I n 337 ad 6 pg 501 intelligendum est quod aliter dicitur communis natura divina personis divinis, aliter communis natura humanitatis singularibus hominibus. Primo enim modo dicitur communis natura, quia in pluribus una et eadem, non multiplicata, secundo modo, quia convenit pluribus una, sed non eadem, sed multiplicata. Ex quo patet quod communitati primo modo dictae communis naturae nullo modo respondet particulare: particulare enim eo dicitur quod partem capiat communis naturae, quae est universalis; universale enim dicit commune partibile, et ideo universali respondet particulare. Patet igitur quod nullo modo est intentio universalis et particularis in divinis.

[104] I n 337 ad 2 pg 500b.

[105] I n 338 R pg 502. Praedicamentum dicitur dupliciter: communiter et proprie. Proprie coordinatio praedicabilium, quorum unum est sub alio; sed hoc modo non est praedicamentum in divinis, quia non est ibi inferius et superius, nec universale et particulare. Communiter vere dicitur praedicamentum quidquid potest dici per modum praedicamenti; sic potest dici praedicamentum in divinis: quaedam enim ibi dicuntur per modum substantiae, quaedam per modum relationis.

nannt wird das ens per se, das zu seinem Sein nicht eines anderen bedarf. So wird Gott Substanz genannt."[106] Wenn Substanz als eine der zehn Kategorien ausgesagt wird, so trifft sie Gottes Sein nicht, weil sie ja als solche Subjektsein in sich schließt und den Begriff der Zusammensetzung. Aber auch relatio wird nicht als kategorialer Begriff von Gott ausgesagt, weil er ja sonst als Akzidenz ausgesagt werden müßte.[107] Von Gott aber wird nichts als Akzidenz prädiziert.[108] Wenn wir von Gott Gerechtigkeit und Weisheit aussagen, so meinen wir damit sein innerstes Wesen.[109] Wir müssen daher unterscheiden, zwischen den obersten Gattungsbegriffen, die eine besondere Ordnung im Ganzen des Gegenstandes bedeuten und den unter sie fallenden Artbegriffen, die diese Beziehungen nicht besagen.[110] Wir können darum wohl Begriffe aussagen von Gott, die im creatürlichen Sein Akzidenzien bedeuten, nur dürfen wir sie nicht als Akzidenzien, das heißt, ihrer obersten Gattung nach aussagen. Von hier aus muß sich auch die Bestimmung Gottes als subiectum praedicationis klären, denn dieser zweifachen Möglichkeit der Aussage entspricht auch eine zweifache Möglichkeit etwas als Subjekt zu bezeichnen. „Subjekt wird etwas in zweifachem Sinne genannt: Der Sache nach, der etwas zugehört und der es zu Grunde liegt und in diesem Sinne

[106] I n 339 R pg 503.

[107] I n 340 ad 3 pg 504b quemadmodum substantia, secundum quod dicitur unum de decem generibus, non continet divinam essentiam quoniam huiusmodi substantia dicitur subiectum et habet intentionem compositionis — sed substantia, si abstrahatur ab intentione subiecti et compositionis, dicitur de divina essentia, sicut dictum est: similiter dicendum quod relatio...

[108] I n 340 ad 1 pg 504a.

[109] I n 342 R pg 507a.

[110] I n 342 ad 4 pg 507b dicendum quod non sequitur quod ubi sit ponere nominationem speciei, sit ponere nominationem generis; et ratio est, quia genera generalissima, sicut quantitas et qualitas, dicuntur in dependentia ad substantiam, sed ipsae species non dicuntur in huiusmodi dependentia.

kann Gott nicht Subjekt sein, denn in ihm sind «quod est» und «quo est» identisch; aber insofern etwas Subjekt genannt wird, das nach der Weise eines Subjekts ist, von dem eine Aussage gemacht wird, kann Gott Subjekt sein, zwar nicht dem Sein nach, aber der Weise der Aussage nach. Wenn nämlich gesagt wird, Gott ist gut, so wird nicht gesagt, daß die Güte in ihm sei, noch wird eine Zusammensetzung in ihm angenommen, noch trifft auch jene Aussage oder ähnliche Aussagen ein Sein, das in einem anderen ist, sondern trifft einfach das Sein .... denn Gott wird dabei bezeichnet wie ein Subjekt, wenngleich er in Wirklichkeit nicht Subjekt ist."[111]

Der ganzen Argumentation liegt der Gedanke zu Grunde, daß der Synthesis des urteilenden Denkens, soweit sie sich auf geschaffenes Sein bezieht, irgend eine Zusammensetzung am Gegenstande selbst entsprechen muß. Eine solche Zusammensetzung eignet tatsächlich jedem geschaffenen Sein, weil wir ja in ihm „quod est" und „quo est" unterscheiden müssen. Gerade die letztere Zusammensetzung aber ist Grund dafür, daß wir von ihm eine Aussage machen dürfen. Das geschaffene Ding ist nicht alles, was es hat. Die mannigfachen Attribute, die wir dem endlichen Seienden zusprechen, hat es nur auf Grund einer Teilnahme. Dieses metaphysische Verhältnis der Teilnahme wird ausgedrückt durch die Unterscheidung des „quo est" vom „quod est". Darum ist auch das „quo est" die „ratio praedicandi", der Berechtigungsgrund von einem Gegenstand eine Prädikation zu machen.[112]

Wir können also ungeschaffenes und geschaffenes Sein deswegen nicht unter univoke Begriffe fassen, weil wir sonst ein den vielen intendierten Gegenständen gemeinsames Wesen, die Unterscheidbarkeit eines Allgemeinen vom Partikulären annehmen müßten. Diese Unterscheidung aber trifft das göttliche Sein nicht, und darum kann Gott auch nicht Gegenstand einer Aussage im vollen Sinn des Wortes sein, weil der

[111] I n 338 ad 1 pg 502b. [112] I n 93 R II pg 150a.

Ordnung der Prädikabilien zueinander in Gott nichts entspricht. Darum können wir Alexanders Abweisung der Univokation nicht aus der bloßen Betrachtung der fraglichen Begriffe verstehen, sondern müssen die ganze realistisch orientierte Urteilsauffassung in Rechnung ziehen. Es ist eben ein wesentlicher Unterschied, ob ich von Gott oder ob ich von der Creatur eine Aussage mache. Darum wird auch die denominatio als eine analoge Aussageweise verstanden.

2. Positive Bestimmung der analogen Aussage.

Anstelle der univoken Aussage des Seinsbegriffs wie auch der anderen transzendentalen Begriffe tritt die Analogie. Die Einheit der Analogie besteht darin, daß Eines in Mehreren ist, aber so, daß es in einem von diesen Mehreren im ersten und eigentlichen Sinne ist; dieses erste nun muß Ursache sein für alle anderen im Bezug auf dieses bestimmte Sein, das im analog ausgesagten Begriff intendiert ist.[113] So wird auch die Creatur Sein genannt auf Grund ihrer notwendigen Beziehung zum göttlichen Sein, von dem sie eben das Sein hat.[114] Darum ist für Alexander bei der Analogie die Geltung eines Begriffes per prius und per posterius wesentlich. Wir finden den bekannten Text aus Augustinus, in dem Gott das wahre Sein zugeschrieben wird, weil er das unveränderliche Sein ist, von Alexander aufgenommen:[115] „Daraus ist es klar, daß esse und essentia im wahrsten und im eigentlichen Sinne von Gott ausgesagt wird, von den Creaturen aber im uneigentlichen Sinne und so analog." Worin liegt nun der Grund

[113] II n 485 S pg 673b unum autem analogiae est quando unum inest pluribus, ita quod alicui eorum primo et principaliter, in quo est prima origo omnium aliorum, aliis vero posterius et secundario et per modum, quo descendunt ab origine prima. Et tale unum non unit ea quibus inest in aliqua re una naturaliter priore illis, sed tota prioritas est in aliquo eorum naturaliter, sicut in causa respectu causati.

[114] I n 347 ad 3 pg 515.

[115] I n 347 ad 1—2 pg 514: Alexander zitiert: Aug. de Trin. V 2; vgl. Anm. 11.

für die Geltungspriorität des Seinsbegriffs für das göttliche Sein? Der kann vernünftiger Weise nur im Sinne des Begriffes Sein selbst und im Wesen des ungeschaffenen Seins liegen. Warum ist also das ungeschaffene Sein im höheren Sinn Sein als das geschaffene? Augustinus hatte in Weiterführung platonischer Gedanken in der Unveränderlichkeit ein Wesensattribut des wahren Seins gesehen. Diese Beständigkeit eignet auch nach unserem Autor dem wahren Sein: „Das Allgemeine hat auf Grund seiner Ewigkeit ein göttliches Sein, wie der Philosoph sagt, das im einzelnen Wirklichen ist, sodaß, wenn es nicht im Einen erhalten bleibt, so doch im Andern bleibt."[116] „Die Ruhe hat Beständigkeit, in der am meisten das erkannt wird, was man als Sein bezeichnet."[117] Beständigkeit und Unbeständigkeit sind aber Attribute, die dem Ding auf Grund seines Daseins zugesprochen werden. Gewiß schließt der Seinsbegriff bei Alexander das Wirklichsein ein; schließt er aber auch die Beständigkeit als Merkmal ein? Davon sagt uns der Autor nichts. Die Geltungspriorität des Seinsbegriffs kann aber doch in der Beständigkeit des ewigen Seins nur begründet sein, wenn diese Beständigkeit in notwendiger Beziehung zum Sein steht. Sie kann ein proprium des Seins sein und braucht als solches nicht im Begriff ihres Subjekts oder in der Definition desselben mitbezeichnet zu werden.

Wie kommen wir zur Beständigkeit als notwendiges Attribut des Seins? Die Begriffe ens und essentia sagen das wirkliche Sein von ihrem Gegenstande aus. Sie werden zugleich im Sinne einer Wesensprädikation ausgesagt: essentia als „id quo est", ens als „id quod est". Nun besteht aber im geschaffenen Sein das Wesen nicht im Wirklichsein. Wäre nämlich das geschaffene Sein wesenhafte Wirklichkeit, so könnte es nicht entstanden sein und könnte nicht vergehen. Wir sehen aber das geschaffene Sein unmittelbar in seiner

[116] II n 53 S pg 63b.

[117] I n 102 R 2 pg 161b mit Aug. de lib. arb. III c 8 n 23 quis autem habet constantiam in qua maxime intelligitur quod dicitur est.

Veränderlichkeit. Bei dem, was auf Grund seines Wesens notwendig existiert oder worin gar Wesenheit und Dasein identisch sind, kann es nur Wirklichkeit und keine Nichtwirklichkeit, kann es keine Veränderung geben. Darum ist Gott allein wesenhafte Wirklichkeit und von ihm allein gilt jener Begriff, der das Wirklichsein als Wesen aussagt.

So liegt also in der bestimmten Aussageweise des Seinsbegriffes der Grund für die Geltungspriorität dieses Begriffes für das göttliche Sein. Gewiß sagt das ens communiter dictum nicht direkt die Identität von Sosein und Dasein aus, aber es sagt das Wirklichsein wie die Soseinsbestimmtheit als Wesenheit aus. Darum werden auch Beständigkeitsgrade und Seinsgrade sich entsprechen. Die Beständigkeit folgt ja notwendig aus dem wahren Sein und eignet daher dem Geschöpf um so mehr, je enger Sosein und Dasein in ihm verbunden sind. Weil das Universale in vielen Einzeldingen wirklich ist und durch diese sein Dasein hat, ja weil es wesentlich auf das Sein in mehreren hingeordnet ist, darum hat es ein wahreres Sein als das Einzelding, das nur in dieser einmaligen, zeitlich genau festgelegten Weise das Dasein hat. So liegt in der multiplicitas, das heißt, der Vervielfältigungsmöglichkeit der Universalia der Grund ihrer Beständigkeit. Diese Beständigkeit aber ist der Grund, warum wir sie eher als Sein bezeichnen dürfen als das Individuum. Warum wird ferner die Substanz im höheren Sinne Sein genannt als das Akzidenz? Weil die Substanz ein esse non in alio, das Akzidenz dagegen nur ein esse in alio hat. Das Akzidenz braucht also nicht bloß eine Ursache, die es ins Sein setzt und im Sein erhält, es braucht vielmehr auch einen Träger, dem es anhaften kann, da es seinem Wesen nach nicht für sich ist. Das ist entschieden eine gesteigerte Abhängigkeit gegenüber der Abhängigkeit der Substanz. Darum verdient auch die Substanz eher die Bestimmung Sein als das Akzidenz. Das erklärt sich aus einer besonderen Stellungnahme, die Alexander zur Frage nach der Geltung einnimmt. Er legt folgenden Maßstab an: Fällt ein Gegenstand

mit einem andern, zu dem er in der Beziehung der Abhängigkeit steht, unter einen gleichen Begriff und bezieht sich die Abhängigkeit gerade auf den im Begriff ausgesagten Sachverhalt, so erfüllt jener Gegenstand, der Ursache dieses Sachverhalts ist, im eigentlichen Sinne den Begriff.

Alexander unterscheidet also wohl zwischen dem Sein als eigentlichen Gottesbegriff und dem Sein als allgemeinsten Begriff, gibt aber letzterem einen Sinn, der per prius das göttliche Sein trifft. Nimmt also unser Scholastiker in der unmittelbaren Gegebenheit des Seinsbegriffes einen unmittelbar gegebenen Gottesbegriff an? Er nimmt ihn nicht an, insofern das ens (ens a se) als proprium nomen dei nur auf dem Wege kausalen Schließens gewonnen werden kann. Er nimmt ihn dagegen an, insofern auch der durch göttliche Erleuchtung unmittelbar gegebene allgemeine Seinsbegriff per prius von Gott gilt. Ist dieser Seinsbegriff für unseren Autor Grundlage des ontologischen Gottesbeweises? Er könnte es seinem Inhalt nach wohl sein, doch bedient sich Alexander zu seinem ontologischen Argument nicht dieses Begriffs, sondern des Begriffs „optimum". Das Sein schließt eben an sich noch nicht den Gedanken der perfectio in sich. Der Gedanke der perfectio aber ist für unseren Autor Ausgangspunkt des ontologischen Beweisverfahrens.

Weil also das ens commune das Wirklichsein in sich schließt und dieses Wirklichsein von seinem Gegenstand als Wesen aussagt, darum kommen die beiden Begriffe ens perfectissimum und ens commune in eine ganz bedenkliche Nähe. Um aber auch dieses ens commune wirklich als allgemeinsten Begriff aussagen zu können, bedient sich Alexander der Analogie, deren ontologische Grundlage die Abhängigkeitsbeziehung alles endlichen Seins vom wahren Sein ist. Diese Abhängigkeitsbeziehung darf aber keine Abhängigkeit des Schöpfers vom Geschöpf in sich schließen, sondern sie darf nur im geschaffenen Sein liegen. Ist aber mit der Angabe der Abhängigkeit der betreffenden Gegenstände untereinander schon die Berechtigung gegeben, diese Gegenstände unter

einen gemeinsamen Begriff zu fassen? Soll diese analoge Aussageweise keine bloße denominatio bleiben, so muß die Berechtigung der Analogie wenigstens in einer Ähnlichkeitsbeziehung gesucht werden. Das hat Alexander bei der Aussage der bonitas ganz klar gesehen.[118] Im Seinsbegriff dagegen übersieht er diese wesentliche Voraussetzung. Alexander ist sich eben der Schwere des Analogieproblems noch nicht so recht bewußt geworden.

B. Das geschaffene Sein.

Nachdem wir so den Seinsbegriff in seinen grundlegenden Sinngebungen als ens a se und als ens communiter dictum untersucht haben, soll es unsere nächste Aufgabe sein, wichtige Unterscheidungen, die unser Autor im geschaffenen Sein macht, kennen zu lernen. Den Gesichtspunkt der Auswahl bestimmt natürlich unser Hauptuntersuchungsziel: Die Proprietäten des Seins.

I. Die letzte Zusammensetzung alles geschaffenen Seins aus „quo est" und „quod est".

1. Der Sinn dieser Unterscheidung bei den Theologen vor Alexander.

„In allem, was außer dem Ersten ist, besteht der Unterschied von quo est und quod est."[119] Das ist die erste und allgemeinste Zusammensetzung des geschöpflichen Seins und steht als solche über der von Materie und Form. Der Sinn, den man mit dieser traditionellen Unterscheidung bei den Scholastikern verbindet, ist nicht immer der gleiche. Um Alexanders Auffassung von dieser Unterscheidung auch geschichtlich voll verständlich zu machen, müßten wir der Unterscheidung bis in die letzten historischen Voraussetzung

[118] I n 116 ad 1 pg 183a.

[119] II n 106 C a pg 135b in omni quod est citra Primum, differt quo est et quod est.

nachgehen. Weil das aber weit über den Rahmen unserer Arbeit hinausgreift, wollen wir uns begnügen auf die Ausführungen Duhems[120] hinzuweisen, der die Unterscheidung quo est und quod est auf die von „esse" und „id quod est" zurückführt und letztere zuerst bei Hilarius von Poitiers[121] findet. Hier hat das „esse" den Sinn von Dasein und das „id quod est" den Sinn von Sosein und es wird von beiden behauptet, daß sie in Gott identisch sind. Bei Boethius,[122] dem die Scholastiker die Formulierung dieser im Laufe der Entwicklung zum Axiom gewordenen Unterscheidung entnehmen, sollen die beiden Termini esse und id quod est unter dem Einfluß des aristotelischen Schrifttums einen anderen Sinn bekommen haben. Bei Boethius soll das esse gleich sein dem abstrakten Sein und das id quod est dem konkreten Sein. Das allgemeine Sein aber wird mit der allgemeinen Form identifiziert und so von der Materie ausgeschlossen: in omni composito aliud est esse, aliud id quod est.

Gilbertus Porretanus, der von der Scholastik vielbenützte Kommentator der boethianischen Schrift: De Trinitate, folgt in der Auffassung dieser Unterscheidung dem „Philosophus latinus", bringt aber zugleich eine historische Übersicht über die Auffassungen, die mit dem fraglichen Axiom verbunden wurden. Alexander von Hales zitiert diese Stelle.[123] In der Erläuterung des Satzes „diversum est «esse» et «id quod est»; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit" spricht Gilbertus von der

[120] P. Duhem: Le système du monde T. V pg 285ff.

[121] Duhem pg 287; sancti Hilarii Pictavensis episcopi: de trinitate l. II c VI (PL X, 55).

[122] Duhem pg 288; Boethius de Trin. ad Sym. c 2 pg 1250 sed divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est esse et id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt — „quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint": pg 1311: omne simplex esse suum et id quod est unum habet. — Omni composito aliud est esse, aliud id quod est.

[123] I n 105 R pg 165a. Gilberti Porretae: Commentaria in librum, quomodo substantiae bonae sint (PL 64 pg 1314ff.). Unsere Stelle: pg 1317—1318.

Auffassung dieses Satzes bei den Theologen: „Denn in der Theologie wird das göttliche Sein, das wir von Gott aussagen, wenn wir sagen: «Gott ist», als Sein aller Creatur ausgesagt. Wenn wir nämlich sagen, der Körper oder der Mensch ist oder ähnliches, so verstehen die Theologen dieses Sein auf Grund einer «denominatio extrinseca» vom Sein des Prinzips her. Sie sagen nämlich nicht, daß der Körper durch das Körpersein Sein hat, sondern sie sagen, daß er dadurch nur ein «aliquid» sei und daß der Mensch durch das Menschsein nicht sei, sondern eben ein Etwas sei und gleicher Weise sagen sie von jedem subsistierenden Ding, daß es durch das Sein des Prinzips nicht ein bestimmtes Etwas sei, sondern daß es einfach sei. Jene Subsistenz aber, die im Geschaffenen sei, sei nicht das Sein, sondern nur ein Etwas. Was auch immer durch die Tätigkeit des ersten Prinzips ist, von dem sagen sie das Sein durch eben dieses erste und unerschaffene Sein aus, auf Grund der jeweiligen Gattung aber sagen sie von ihm das aliquid esse aus." Unter dem Einflusse des Neuplatonismus und seiner Lehre von der einen allen Dingen gemeinsamen Existenz soll nun nach Duhem [124] aus dem „esse" des boethianischen Axioms die Existenz geworden sein. Wir wollen über die Richtigkeit dieser Behauptung nicht entscheiden; daß aber, wie Duhem meint, in dieser von Gilbert zitierten Ansicht der Theologen eine solche Identifizierung von esse und Existenz vorliegt, kann doch aus den Texten nicht geschlossen werden. Das können wir vor allem aus einem weiteren Satz ersehen: „ergo cum dicitur «diversum est et esse et id quod est» secundum theologicos quidem intelligitur «esse» id quod principium est, «id quod est» vero, illud quod est ex principio." Wenn dieses Sein von den geschaffenen Dingen ausgesagt wird, so darf es doch nicht als ein Moment oder als ein realer Bestandteil wie das Dasein ausgesagt werden. Diese Seinsaussage bei den Theologen hat vielmehr den Sinn einer Rückbeziehung auf das

[124] Duhem op. c. pg 291 ff.

wahre Sein. Die Unterscheidung gewinnt so den Charakter einer logischen Synthesis, ist keine reale Zusammensetzung mehr. „Quo est" ist also hier kein immanentes Prinzip, sondern das transzendente, auf das das Sein des Dinges zurückgeht und darum auch per denominationem zurückgeführt wird. Von Bedeutung ist ferner noch, daß Gilbert selbst an Stelle des „esse" das „quo est" setzt,[125] wobei er aber selbst unter dem „quo est" ein immanentes Prinzip, die allgemeine Wesenheit versteht.

2. Die Bedeutung dieser Zusammensetzung alles geschaffenen Seins bei Alexander.

Die Unterscheidung von abstraktem und konkretem Sein ist wie für Boethius und seinen Kommentator auch für Alexander von Hales der Sinn, den man mit der traditionellen Unterscheidung von „quo est" und „quod est" in allem Geschaffenen verbinden muß.[126] Alexander unterscheidet Zusammensetzungen im uneigentlichen Sinne, wo das Ganze sein Sein nicht von den Teilen hat, sondern umgekehrt, und Zusammensetzungen im eigentlichen Sinne, die wiederum noch als compositiones per prius und per posterius abgestuft werden. „So steht vor dem Zusammengesetzten aus Zahlen als Teileinheiten das Zusammengesetzte aus wesentlichen Bestandteilen; vor dem Zusammengesetzten aus wesentlichen Bestandteilen steht das Zusammengesetzte aus Teilen einer einzigen Form, also homogenen Teilen; vor diesem Zusammengesetzten steht jenes, das aus Materie und Form besteht; vor dem aber steht die Zusammensetzung aus Teilen entsprechend der Definition; vor dieser aber steht das aus «quo est» und «quod est» Zusammengesetzte: Diese zwei letzten Arten von Zusammensetzungen aber werden in den Formen nach ihrem eigentlichen Sein, wo also noch keine Zusammensetzung aus Materie und Form sich findet, vorge-

[125] PL 64 pg 1321 octava regula.
[126] Vgl. II Prolog. pg XXXVII n 28.

funden."[127] In einem eigenen Artikel behandelt unser Autor die Lehre, daß diese Zusammensetzung aus den letzten metaphysischen Wesensbestandteilen noch über der Zusammensetzung aus Materie und Form steht.[128] Materie[129] und Form sind ja selbst wieder aus quo est und quod est zusammengesetzt.[130] „Weil kein Geschaffenes seine eigene Wesenheit ist, noch von sich das Sein hat, sondern anderswoher abhängig ist, darum sind in jeder Creatur «quo est» und «quod est» unterschieden."[131] Auf einen Einwurf, der mit Rücksicht auf die Aussagbarkeit des quo est vom quod est die Identität beider behauptet, gibt Alexander folgende Antwort: „Mag auch das «quo est» nach der bestimmten erwähnten Weise vom «quod est» ausgesagt werden und so mit ihm identisch sein, so ist es doch für sich genommen nicht identisch mit dem quod est, wie eben der Mensch nicht identisch ist mit dem Menschsein."[132]

Weil also kein geschaffenes Sein mit seiner eigenen Wesenheit vollkommen identisch ist, darum diese Unterscheidung. Kein Geschaffenes ist ja reine Form, sondern immer verbindet sich die Form mit der Materie zur Bildung eines Individuums. Daß aber Alexander nicht daran denkt, die allgemeine Wesenheit als einen eigenen Bestandteil vom Individuum realiter zu unterscheiden, gibt er dadurch kund, daß er die Unterscheidung des „quo est" vom „quod est" unter die Zusammensetzungen „secundum rationem" einreiht. Zur

[127] II n 58 S pg 73a.

[128] II n 60 pg 75 utrum haec compositio sit universalior quam illa quae est ex materia et forma.

[129] Alexander lehrt auch von den geschaffenen Geistwesen die Zusammensetzung aus Materie und Form: II n 56 S pg 70. Er unterscheidet freilich die materia spiritualis von der materia corporalis: II n 249 ad 1 pg 310a; vgl. II Prolog. pg XXXVI n 25—26; es ist hier deutlich der Einfluß Avencebrols bemerkbar. Vgl. M. Wittmann: Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gebirol) B.B. III, 3. Für Alexander pg 20—22.

[130] II n 59 pg 74—75: utrum haec compositio conveniat omni creaturae.

[131] II n 59a pg 74a. [132] II n 61 ad 1 pg 76b.

Zusammensetzung in esse simpliciter gehört, daß die Teile aktuell von einander getrennt sind oder als solche sein können. Sie brauchen aber nicht notwendig aktuell getrennt sein. Diese Möglichkeit läßt sich wieder zweifach betrachten: Entweder sind die Teile zu einer Form gehörig oder nicht. Wenn nicht, dann ist der eine Teil die Form des anderen. „Außer diesen gibt es noch zwei Zusammensetzungen secundum rationem, wo zwei zur Bildung einer einzigen Form zusammenkommen, wie Teile der Definition oder wo das eine die Form des andern ist, wie das quo est die Form des quod est ist."[133] Wollten wir diese compositio secundum rationem als rein logische Unterscheidung denken, so wäre nicht einzusehen, warum Alexander diese Unterscheidung von Gott leugnen mußte. Wir werden ja später sehen, daß unser Autor zwischen dem rein logischen Unterschied und dem realen Unterschied ein Zwischending annimmt.

Es ist das Problem der Beziehung des Allgemeinen zum Besonderen, das hier zur Erörterung steht. Das Universale kann vom Konkreten unterschieden werden, und dieser Unterscheidung entspricht auch im Gegenstande etwas. Alexander unterscheidet ja bei der collatio den erkennenden und vergleichenden Akt als „ratio" von der „ratio" als das in den Erkenntnisgegenständen bei der Vergleichung Vorgefundene; diese letztere ratio ist ihm eine res, weil sie eben nicht vom Denken geschaffen, in die Dinge hineingedacht wird, sondern weil sie dem vergleichenden Denken normierend gegenüber steht.[134] „Es gibt eben ein Sein des Allgemeinen und ein Sein

[133] II n 58 ad 1 pg 73.

[134] I n 316 ad I 2 pg 464b „ratio" duobus modis dicitur: uno modo ratio dicitur ipsa acceptio quae est in collatione, alio modo appelatur „ratio" illud quod accipitur in collatione. Quando enim intellectus accipit rem absolute, tunc dicitur intelligere, sed quando accipit ipsam in collatione, secundum quod confert unum alii, tunc dicitur „ratio"... ratione quae est ipsum acceptum ab intellectu conferente. Et haec ratio res est, sicut dicimus „universale est ratio", non quia ipsum sit acceptio ipsa, sed est ratio, id est ipsum acceptum ab intellectu conferente, quia universale accipitur ab intellectu in collatione scilicet in multis, ipsum tamen est res.

des Einzelnen. Das Sein des Allgemeinen aber ist ein Sein in den vielen und durch die vielen, wie das Sein des Menschen ein Sein in den vielen Menschen und durch die vielen Menschen ist, weil das Menschsein nicht das ganze ist, was diese sind."[135] Es ist also eine Realität, die das Allgemeine im besonderen bildet, ohne aber für sich sein zu können. Während also dem vergleichenden Denken und dessen Ergebnis, dem Wissen um Allgemeines, etwas am Sein entspricht, entspricht der Unterscheidung von konkretem und abstraktem Sein in Gott nichts. Den Unterschied des Allgemeinen vom Konkreten im Geschaffenen erfaßt das Denken. Der Mangel liegt hier nicht im Denken, sondern im Sein, das nie die absolute Verwirklichung seiner Idee ist. Wendet das Denken diese Unterscheidung auch auf das göttliche Sein an, so ist das eine Unvollkommenheit dieses Denkens.

Obwohl Alexander die Zusammensetzung alles creatürlichen Seins aus quo est und quod est ausdrücklich unterscheidet von der aus Materie und Form, so kommt er doch gerade auf Grund seiner Lehre vom Individuationsprinzip gelegentlich wieder zur Identifizierung beider Zusammensetzungen.[136]

Reden wir nämlich nach Alexander von der Vielheit der Dinge, so müssen wir eine doppelte Art unterscheiden: Eine Vielheit, die ihren Grund in der Verschiedenheit der Formen und eine Vielheit, die ihren Grund in der Verschiedenheit der

[135] I n 76 c f: nam est esse universalis et est esse singularis. Esse autem universalis est esse in multis et de multis, ut esse hominis est esse in multis singularibus et de illis, quia non est totum esse quod sint illa; „homo" non dicit totum esse istius hominis: in isto enim homine est esse quantitatis et esse qualitatis et huiusmodi, quae non dicit esse hominis: propterea est de esse non totum quod est esse illius; et ideo de illo et non ut illud.

[136] I n 112 ad 4 pg 176. Hier werden die principia intrinseca: „quo est" und „quod est" gleichgesetzt den beiden anderen: Materie und Form. Auch Duhem l. c. pg 286 glaubt diese Identifizierung bei Alex. zu finden, bringt aber leider keine Stellen.

Materie hat.[137] Die Vielheit, die den Dingen auf Grund der „materia privata" eignet, ist Mangel. Dagegen zeigt die Vielheit der Formen die Größe der göttlichen Güte.[138] Die Vielheit der Formen kann aber nicht auf eine Vielheit der Ideen zurückgeführt werden[139] und wir müssen im letzten Grund der Vielheit wohl unterscheiden zwischen der Ursache: effective und formaliter. Fragen wir nach der Ursache der Vielheit als immanentes Prinzip, so finden wir bald die Form, bald die Materie, bald die Zeit. Die Vielheit der Formen begründet die Gattungen und Arten, die Vielheit der Individuen geht zurück auf die Materie, wenn die Dinge nicht in sich selbst den Grund der Vielheit und Individualität haben.[140]

Schon Boethius hatte nun vom esse als der allgemeinen Wesenheit die Materie ausdrücklich ausgeschlossen[141] und die Gleichsetzung der substanziellen Wesenheit mit der Form durch die Scholastik des zwölften Jahrhunderts — der wir auch bei Alexander begegnen — geht wohl primär auf ihn zurück.[142] Der Augustinische Gedanke von der Form als dem am meisten Gottebenbildlichen im geschaffenen Sein und der platonische Gedanke der Teilnahme alles endlichen Seins an der Idee als der wahren Erfüllung der Wesenheiten konnte zur Identifizierung von Form und Wesenheit führen. Eine Ungenauigkeit bleibt es aber immer, wenn Alexander die Zusammensetzung aus Materie und Form gleichsetzt mit der Zusammensetzung aus quod est und quo est, weil ja die Materie nicht das Seiende als compositum (id quod est) ist.

[137] II n 54 ad 3 pg 67b.

[138] II n 55 pg 68.

[139] II n 54 ad 4 pg 67—68.

[140] II n 55 S pg 68; vgl. II Prolog. pg XXXVIII.

[141] Duhem l. c. pg 289.

[142] A. Schneider: Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur Aristotelischen und Jüdischen-arabischen Philosophie. Eine Untersuchung über die historischen Voraussetzungen des Eindringens des Aristoteles in die christliche Philosophie des Mittelalters B.B. XVII 4 pg 24ff. — Zu dieser Identifizierung vgl. Al.: I n 74 R I pg 119a.

Dazu kommt, daß ja Alexander diese letzte Zusammensetzung auch auf die Form wie auf die Materie ausdehnt. Gerade der letztere Hinweis führt uns aber auf den schwierigsten Punkt der ganzen Lehre. Kann man wirklich von der allgemeinen Form noch sagen, daß sich in ihr Allgemeines und Besonderes unterscheiden lasse? Solange man diese Unterscheidung rein begrifflich sein läßt, ist das natürlich bis zu den letzten, nicht mehr weiter zurückführbaren Begriffen möglich. Aber wie steht es in der Seinsordnung? Gehen wir auf diese Schwierigkeit ein, so kommen wir zu den letzten Grundlagen dieser ganzen Lehre. Augustinisch klingt es, wenn Alexander von der Seele behauptet, daß sie, auch wenn sie nicht aus geistiger Materie und Form zusammengesetzt wäre, doch nicht einfach wäre, weil sie nicht das ist, was sie hat.[143] Augustinus hatte ja gesagt: „Was er (Gott) hat, das ist er, du aber bist etwas anderes und hast etwas anderes." Zunächst will Alexander an dieser Stelle von der Creatur die Einfachheit ausschließen, denn zusammengesetzt wird nicht bloß das genannt, was aus mehreren zur Einheit verbundenen Bestandteilen besteht, sondern auch das, was mit einem anderen verbunden ist, oder was in sich die Abhängigkeit von einem andern hat, auf Grund der sein Sein von ihm ist oder zu ihm hingerichtet ist und das Erkennen von ihm abhängig ist. Im ersteren Sinne ist nicht jede Creatur zusammengesetzt, in letzterem aber ist jedes Geschaffene zusammengesetzt.[144] Obwohl darum die Zusammensetzung aus

[143] II n 56 S pg 70b (vgl. auch Aug. In Joa. Ev. tr. 48 n 6) et si hoc (compositum ex materia et forma spirituali) non esset, adhuc diceretur habere compositionem ratione eorum quae insunt ipsi et tamen nullum illorum est quod ipsa.

[144] II n 56 ad 1 pg 70, 71 compositum dicitur duobus modis: Uno enim modo dicitur compositum quod ex pluribus simul in unum positis consistit. Alio vero modo dicitur compositum quod alii unitum est vel quod habet in se dependentiam ab altero, ratione cuius esse suum est ab illo sive ad illud et intellectus dependet ab illo. Primo modo non dicitur omnis creatura composita, sed quaedam simplex et quaedam composita; secundo modo quaelibet est composita.

quo est und quod est nur das trifft, was im eigentlichen Sinne ist[145] (est proprie in iis quae simpliciter sunt) und diese beiden Wesensprinzipien selbst keine entia im vollen Sinn des Wortes sind,[146] so dürfen sie doch deswegen nicht schlechthin einfach genannt werden. Aus quo est und quod est sind sie freilich nicht mehr zusammengesetzt, aber sie sind gegenseitig abhängig, das heißt, das eine kann nicht ohne das andere sein. Die Lehre von der Unmöglichkeit der Einfachheit eines creatürlichen Seins stößt auf eine Schwierigkeit, die aus der unitas creata erwächst.[147] Diese Einheit soll etwas Geschaffenes sein, darf aber nicht zusammengesetzt sein. Zusammensetzung widerspricht ja ihrem Wesen. Die Anerkennung der Berechtigung dieses Einwandes und die Lösung desselben zeigt uns, daß auch Alexander sich noch in den extremsten Begriffsrealismus verirren kann. Der Einwand gründet doch darin, daß dem allgemeinen Begriff eine für sich seiende, wenn auch von Gott geschaffene Realität entspricht, an der alles Teil hat, was den Begriff erfüllt. Der Einwand lautet: „Die geschaffene Einheit ist entweder durch das, wodurch sie die Einheit selbst ist, ein unum oder nicht. Wenn sie durch sich selbst ein unum ist, so ist in ihr «quo est» und «quod est» identisch. Wenn sie nämlich durch sich selbst ein unum ist, dann ist sie durch sich selbst, weil ja unum und esse zusammenfallen. Wenn sie durch etwas anderes als durch sich selbst ein unum ist, so ist entweder jenes Ding durch sich selbst ein unum oder nicht. Ist es nicht durch sich selbst ein unum, müßte man ins Unendliche fortschreiten. Wenn es aber durch sich selbst ein unum ist, da

[145] II n 56 ad 2a pg 71b.

[146] I n 33 ad 3 pg 53: „quod est" autem et „quo est", prout dicunt principia esse cuiusque non habent esse ut ens, sed sunt entis: ut distinguamus quod quaedam sunt entia, quaedam vero entium, ut dispositiones vel partes et ista non sunt entia simpliciter, sed sunt entium. Non tamen sequitur quod sint nihil: „nihil" enim negat et quod est ens et quod est entis.

[147] II n 59 c 2 pg 74 — ad 2 pg 75.

ja jedes eine Ding durch die Einheit eins genannt wird, so wird jenes Ding die Einheit sein und dann wird man bei ihm als dem ersten stehen bleiben, oder man müßte eine Umkehr machen. Eine Umkehr in den Ursachen aber ist unmöglich, also ist die Einheit durch sich selbst eins, also ist in ihr «quo est» und «quod est» identisch; zugleich ist sie Creatur, also ist in einer bestimmten Creatur jene oben erwähnte Zusammensetzung nicht." Obwohl Alexander das Universale nur im Partikulären wirklich sein läßt und die Zusammensetzung aus „quo est" und „quod est" nur für das esse simpliciter gelten läßt, anerkennt er doch die grundsätzliche Berechtigung dieses Einwandes. Dabei handelt es sich aber nicht um die Einheit, insofern sie in den Dingen verwirklicht ist, sondern um die Einheit, die als Form alles zum Einen formt.[148] Was antwortet nun Alexander? „Mag die Einheit formaliter durch sich selbst ein unum sein, so ist es doch nicht effective. Das Erste aber wird im wahren Sinne unum genannt, nämlich Gott, weil er weder formaliter noch effective die Einheit von einem anderen hat; die geschaffene Einheit aber hat sie effective von Gott, formaliter hat sie die Einheit von keinem anderen als von sich; der Mensch aber oder der Stein hat sie effective und formaliter von einem anderen. Wenn also gesagt wird im Einfachen ist «quo est» und «quod est» identisch und an ein schlechthin Einfaches gedacht ist, muß man das «quo est» im Sinne jeder Art von Ursache nehmen; wird aber einfach im Bezug auf Ausdehnung genommen, so kann die geschaffene Einheit einfach genannt werden in der Richtung der Formalursache, nicht aber

[148] Es ist jener Grundgedanke, der überhaupt die Annahme einer Vielheit der Formen begründet, daß nämlich jeder wesentlichen Vervollkommnung, jeder Bestimmung, die nicht auf das substantielle Sein zurückführbar ist, eine eigene substantielle Form entsprechen muß. So: De Wulf: la doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du 13. siècle. Revue d'histoire et de litterature religieuse 6 (1911) pg 443.

einfach in der Richtung der Wirkursache: Sie hängt nämlich nach ihrem Sein von der Wirkursache ab."[149]

Während wir also bis jetzt das „quo est" als ein dem realen Ding immanentes Prinzip gedacht haben, zeigt uns Alexander hier die Möglichkeit, es im Sinne jeder Ursächlichkeit aufzufassen. Der Autor selbst denkt hier vor allem an die transzendente Wirkursache. Darum konnte er auch aus der Abhängigkeit alles creatürlichen Seins auf diese Zusammensetzung schließen: „Deshalb weil nichts Geschaffenes seine eigene Wesenheit ist, noch von sich das Sein hat, sondern von einem anderen abhängt, darum unterscheiden sich in jeder Creatur quo est und quod est."[150] Wir haben hier also eine Wiederaufnahme des platonisch-augustinischen Gedankens der Teilnahme: Durch die Teilnahme am wahren Sein ist jedes endliche Seiende ein Sein. Schon Plato hatte diese Teilnahme als eine Gegenwart der Ideen in den Dingen bezeichnet; durch diese Gegenwart ist das Ding ein Seiendes. Wenn wir aber das wahre Sein mit Gott identifizieren, dürfen wir dann das göttliche Sein noch als „quo est" vom geschaffenen Sein aussagen? Der Platonismus zeitigt hier bedenkliche Konsequenzen. Die bei anderer Gelegenheit zurückgewiesene Aussage des göttlichen Seins vom creatürlichen Sein, wird hier selbst in aller Form aufgenommen. Der Übergang vom immanenten Formalprinzip zum transzendenten Wirkprinzip wird so zur Aussage des göttlichen Seins vom geschaffenen Sein. Solange man sich freilich bewußt bleibt, daß unter dem „quo est" das eine Mal ein immanentes Prinzip, das andere Mal ein transzendentes ausgesagt werden

[149] Zur Annahme einer allgemeinen Form der Einheit, die unmittelbar von Gott geschaffen ist vgl.: Dominicus Gundissalvi: De unitate liber. Herausg. und philosophiegeschichtl. behandelt von P. Correns B.B. I pg 5. Prima enim et vera unitas, quae est unitas sibi ipsi, creavit aliam unitatem, quae esset infra eam. Es gilt eben das allgemeine Axiom: res unitate una est; nec potest esse una nisi unitate sicut nec alba nisi albedine, nec quanta nisi quantitate (pg 3 Z 2—5).

[150] II n 59a pg 74a; vgl. II. Kap. Anm. 128.

soll und daß die Aussage selbst das eine Mal eine praedicatio formalis, das andere Mal eine praedicatio per denominationem ist, bleibt natürlich der Wesensunterschied zwischen Gott und Creatur gewahrt.[151]

Wir stehen vor der letzten Frage: Hat die Auffassung des „quo est" als immanentes Formprinzip im Sinne der allgemeinen Wesenheit mit der Auffassung des „quo est" als transzendente Wirkursache gar nichts gemeinsam? Wenn Augustinus durch die Form alles endliche Sein teilnehmen läßt am wahren Sein, so liegt dem die Auffassung zugrunde, daß das am meisten gottähnliche Element der eigentliche Träger der participatio sein muß. Darum heißt für Augustinus Sein so viel wie Formhaben, weil alles außergöttliche Sein nur insofern ist, als es dem wahren Sein ähnlich ist. Nun sagt uns aber auch Alexander, daß die Form Träger der Ähnlichkeitsbeziehung mit dem Schöpfer ist,[152] daß die universalia ob ihrer Beständigkeit am meisten Gott ähnlich sind[153] und die Materie als Prinzip der Vielheit Prinzip des Nichtseins ist. Darum die Identifizierung der Wesenheit mit der Form, der Übergang von der Auffassung des „quo est" als immanentes Prinzip über den Gedanken der participatio und des universale als des eigentlichen Subjekts dieser participatio zur Auffassung des „quo est" als Teilnahme am Sein überhaupt. So wird das wahre Sein das „quo res est". Wie der Mensch durch die allgemeine Form teilnimmt an der Idee des Menschen, die in Gott als Gedanke das göttliche Sein

[151] Daß aber gerade der Mangel einer strengen Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen dieser zwei Prinzipien zu Schwierigkeiten in der Bestimmung des göttlichen und kreatürlichen Seins führen kann, sehen wir bei Wilhelm von Auvergne. Vgl. Schindele: Beiträge zur Met.... pg 30.

[152] II n 248 ad 3 pg 308 wo aber ausdrücklich hervorgehoben wird, daß auch die Materie eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott hat. II n 51 S pg 61 propter rationem actus et formae, secundum quorum utrumque habet aliquam similitudinem cum Primo dicetur forma.

[153] II n 53 S pg 63: universale enim ratione perpetuitatis habet esse divinum.

selbst ist, so nimmt er als Sein gerade durch diese allgemeine Wesenheit teil am wahren Sein. Die Teilnahme am wahren Sein, wie Proklus, durch ein letztes innerstes Wesen durch eine Seinsform als solche zu denken, liegt Alexander doch schon zu fern und darum verbindet er die Teilnahme mit den Universalien, mit der substantiellen Wesensform. Daß das „quo est" unter arabischen Einfluß oft als Existenz gedacht wurde, ist sehr wohl denkbar, läßt sich aber bei unserem Autor noch nicht nachweisen. Gewiß ist auch für ihn Teilnahme am Sein verbunden mit Teilnahme am Wirklichsein, nur sind beide nicht identisch, vielmehr letzteres nur mit ersterem mitgegeben.

II. Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in allem geschaffenen Sein.

In der Creatur müssen wir nicht bloß allgemeines und konkretes Sein, Materie und Form unterscheiden, sondern auch Sosein und Dasein und zwar deswegen, weil beide im Gegenstande nicht identisch sind. Für das geschöpfliche Sein ist es wesentlich aus sich nicht wirklich, sondern nur möglich zu sein.[154] Von dem, was ist, muß man den actus proprius et primus unterscheiden und diesen actus nennen wir sein esse.[155] So gewinnt der Begriff esse den besonderen Sinn des Wirklichseins, des Existierens und ens in „actus entis" den Sinn des Trägers dieser Wirklichkeit. Während vita und vivere lediglich grammatikalisch verschiedene Ausdrucksweisen eines und desselben Begriffes sind, unterscheiden sich essentia und esse ihrem Sinngehalt nach; essentia bedeutet die quidditas des Dinges, das esse aber den actus.[156]

[154] I n 132 S pg 203; II n 484 ad 1 pg 671a.

[155] II n 475 pg 647b quaedam ut actus proprius et primus, qui dicit esse eius cuius est actus, secundum quod esse dicitur actus entis.

[156] II n 484 ad 6d—e pg 672a non enim se habet vita ad vivere sicut essentia ad esse; vita enim et vivere non differunt nisi in modo nominandi, quia vita est actus sicut et vivere; essentia enim, quae est ipsa quidditas rei, dicit ipsam substantiam rei, esse vero actum: esse enim est actus entis.

Das Wirklichsein wird nun bei der Verbindung der substantiellen Form mit der Materie oder dem Subjekt der Vervollkommnung gegeben.[157] Wir stehen nun vor der für die Scholastiker so wichtigen Frage: Sind Wesenheit und Dasein nach der Auffassung Alexanders real verschieden, kommt das Wirklichsein wie eine neue Realität zum Sosein hinzu?[158] Wohl hebt unser Autor das Empfangenhaben des „esse" von Seiten des „posse" hervor,[159] aber wenn allein die Materie Prinzip dieser Potentialität ist und die Form zwar der Materie das Wirklichsein gibt aber selbst nicht das Wirklichsein aufnimmt, so ist nichts für einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den existierenden Dingen gesagt. Indes: Alexander sieht tatsächlich auch in den Formen Potentialitäten, die nicht auf Grund ihres Soseins wirklich sind, sondern das Wirklichsein als eine besondere Realität von Gott empfangen müssen, auf dieses Wirklichsein selbst hingeordnet sind.[160] Wir dürfen also auf Grund dieses Textes — Alexander spricht es leider nicht klar und unzweideutig aus — annehmen, daß unser Autor tatsächlich einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen annimmt. Gerade diese Lehre aber führt uns zu unserem letzten Untersuchungsgebiet: Was versteht Alexander unter dem potentiellen Sein.

[157] II n 477 ad 4 pg 652: dicendum quod actus perfectionis, qui est ex coniunctione formae substantialis cum suo perfectibili, non exit in esse mediante aliqua dispositione; forma enim huiusmodi se ipsa unit se suo perfectibili, ex cuius unione relinquitur in perfectibili actus primus sive perfectionis primae.

[158] Schindele: Zur Geschichte der Unterscheidung ... (Alex. v. H. pg 26—27) bejaht diese Frage; mit Berufung auf Schindele. De Wulf: Histoire da la philosophie mediévale I pg 330.

[159] II n 249 ad Ib pg 312b in contingentibus autem potentia est ante actum: ita in incorruptibilibus cum jam esse per formam acceperint, simul est esse et posse.

[160] II n 106 ad 2 pg 136 nam forma dicitur habere receptivam potentiam ut recipiat esse a deo.

C. Wirkliches und mögliches Sein.

Obwohl der Scholastiker im allgemeinsten Seinsbegriff das Wirklichsein mitdenkt, will er doch, wohl auf Grund der analogen Aussageweise, das mögliche Sein noch in einem gewissen Sinne als Sein gelten lassen. Was versteht unser Autor unter dem ens in potentia?[161] Unter dem Gegenstandsgebiet der Metaphysik wird das Sein nach seinem ganzen Umfang zusammengefaßt: Dazu gehören nun auch die verschiedenen divisiones entis: ens potentia, ens actu, ens unum et multa, ens substantia et accidens.[162] Das wesentliche Moment in der Potentialität ist das Hingeordnetsein auf eine Vollendung, auf den actus. Eine solche Vollendungsmöglichkeit und Bedürftigkeit kommt aber jedem geschaffenen Sein zu und darum ist auch jede Creatur unter diesem Gesichtspunkt ein ens in potentia und Gott allein ist reiner actus.[163] Auch das zweite Moment der Potentialität, die Abhängigkeit von einem anderen aktuellen Sein eignet jedem geschaffenen Sein.[164] Sie kommt nicht bloß der passiven, sondern auch der aktiven Potens zu. Ein besonderer Fall der Potentialität wird aber gemeint, wenn man ens in potentia und ens in actu gegenüberstellt. Hier steht das potentielle Sein in der Mitte zwischen dem Nichts und dem aktuellen Sein. Als ein solches potentielles Sein ist die geschaffene Wesenheit aufzufassen.

[161] Vgl. hiezu II Prolog. pg XL n 36.

[162] I n 3 ad 3 pg 7a quemadmodum est dicere de Philosophia Prima quod materia circa quam est sunt omnia — unde et dicitur esse de omnibus, quia est circa ens secundum omnem sui differentiam, secundum differentes divisiones entis, scilicet ens potentia, ens actu, ens unum et multa, ens substantia et accidens, et huiusmodi materia vero de qua intentio, est ens actu unum, quod est substantia prima, a qua omnia dependent.

[163] I n 337 R pg 500a; II n 1c pg 2 non est aliqua creatura, quae non habeat possibilitatem ad aliquam perfectionem naturaliter; nihil autem se ipsum perficit.

[164] I n 132 S pg 203 potentia divina est potentia cuius est actus per se. Per hoc quod dicitur, „per se" separatur intentio potentiae in deo ab intentione potentiae creaturae, quae, sive dicatur activa sive passiva, non est principium ad actum per se.

Sie hat ein „esse secundum habitum“ und ist ein „ens in potentia“.[165] Darin unterscheidet sich ja die göttliche Wesenheit von der geschaffenen, daß sie notwendig das Wirklichsein in sich schließt, während die letztere in sich nur möglich ist. Damit ist aber noch nichts Positives über das Sein der reinen Wesenheiten gesagt, sondern nur die negative Bestimmung gegeben, daß Geschaffenes nicht auf Grund seines Soseins wirklich ist. Sein hat das potentielle Sein nur durch ein aktuelles Sein: Das „esse secundum quid“ ist nur durch ein „esse simpliciter“.[166] Auf keinen Fall kann behauptet werden, daß Alexander das „ens in potentia“ mit dem „ens in intellectu solo“ identifiziert, wie Grunwald meint.[167] Jede reine Wesenheit außer der göttlichen Wesenheit ist nur in der Potens zum esse naturae. Hat die Wesenheit bewußtes Dasein, so hat eigentlich nicht sie das Sein, sondern das Seiende ist der Bewußtseinsakt und die Wesenheit ist nur Inhalt dieses Aktes.[168]

Alexander hält an dem aristotelischen Grundsatze fest, daß Werden nur dadurch denkbar ist, daß etwas aus einem Möglichen wird. Darum haben die rationes seminales, weil sie Grundlage des Werdens sind, selbst aber noch nicht sind, was sie werden sollen, ein mögliches Sein.[169] Darum ist auch

[165] I n 25 IV pg 42a sed melius est ens actu quam ens in potentia, et utrumque melius quam non ens, liceat sic loqui.

[166] I n 25 III pg 42a quia omne „secundum quid“ est respectu alicuius quod est simpliciter.

[167] G. Grunwald: Geschichte der Gottesbeweise... B.B. VI, 3 pg 99: „Hier (I n 25 IV pg 42a) wird Anselms Unterscheidung des Seins in re und in intellectu durch die wesentlich parallele zwischen ens in actu und ens in potentia — lediglich eine neue Ausdrucksweise wie der Verfasser anzudeuten scheint — ersetzt.“

[168] I n 93 II ad 1—2 pg 150b nec ex hoc sequitur quod mundus sit vel alia natura, quamvis aliquid affirmetur vel negetur de mundo: sicut non sequitur: si hircocervus est in opinione, quod hircocervus habeat esse, sed quod opinio de hircocervo habeat esse.

[169] II n 481 ad 6 pg 665 das Aristotelische Axiom wird so angeführt: Ut enim habetur XIV Primae Philosophiae „omne quod fit, fit ex aliquo in potentia illud quod fit.“

die Materie wesenhaft ein ens in potentia, das nur durch die Form und als Geformtes wirklich sein kann, die Grundlage des Werdens.[170]

Das ens in potentia ist sicher nicht identisch mit dem ens rationis, weil die reinen Wesenheiten, selbst wenn sie als entia rationis wirklich sind, dennoch ein mögliches Sein haben. Sie haben dieses mögliche Sein aber nicht, insofern sie bewußtes Dasein haben, sondern insofern sie als solche auf Grund ihres Wesens nicht wirklich sind, aber wirklich sein können durch ein anderes. Ist dieses esse secundum habitum identisch mit der inneren Widerspruchslosigkeit der zur Einheit des Begriffes vereinigten Merkmale? Es genügt uns hier zu konstatieren, daß Alexander wohl unterscheidet zwischen einer Möglichkeit der Aussage und einer Möglichkeit des Gegenstandes. Die gegenständliche Möglichkeit kann aufgefaßt werden als für Gott möglich und als für ein creatürliches agens möglich.[171] Dieses „possibile de re subjecta“ gründet natürlich in einer Potentialität. Über das innerste und eigentlichste Sein dieses ens in potentia wissen wir nach all dem noch nichts Positives. Das mögliche Sein kann eben nicht unmittelbar vorgefunden werden, sondern nur erschlossen werden und darum auch nur durch Negationen (noch nicht wirklich) und Beziehungen (Hingeordnet-sein auf das Wirklich-sein) näherhin bestimmt werden.

[170] I n 341 S pg 505 sicut in esse materiae coaccipitur intentio potentiae, unde materia dicit possibile ad formam; in essentia formae coaccipitur intentio actus, secundum quem est perfectio potentiae materiae. Vgl. II Prolog. XXXVI n 27.

[171] I n 151 III R pg 231 dicendum quod intentio „possibilis“ solet dici de dicto et de re subiecta. Secundum quod dicitur de dicto, non pertinet ad praesentem quaestionem, quia dictum „possibile“ dicitur respectu veritatis necessariae vel contingentis in dicto, quae quidem fundatur in affirmationibus et negationibus, et secundum omne genus causalitatis — possibile vero de re subjecta potest accipi proprie vel appropriate (appropriate secundum causam superiorem — proprie secundum causam inferiorem).

Noch eine wichtige Frage drängt sich hier auf. Muß Alexander, will er potentielles und aktuelles Sein als divisiones entis verstehen, nicht den Seinsbegriff über diese beiden Formen des Seins stellen? So müßte das „ens simpliciter" über dem „ens in potentia" und dem „ens in actu" stehen. Diese Dreigliederung bringt Alexander tatsächlich[172] als Ansicht einiger, die in dieser Dreiheit die dreifache Gegenwart des göttlichen Seins im creatürlichen Sein erblicken wollen, legt aber auf diese Erklärungsweise keinen besonderen Wert und nimmt zu dieser Dreiheit der Begriffe überhaupt nicht Stellung. Wenn er vom „ens simpliciter" spricht, denkt er immer an das wirklich Seiende. Wenn hervorgehoben wird, daß im ens der actus nicht mitgedacht wird,[173] so darf uns das nicht irre führen, denn actus bedeutet hier nicht bloß Wirklichkeit, sondern die durch die Wirklichkeit erreichte Vollendung. Daß der Seinsbegriff aber dennoch vom potentiellen Sein ausgesagt werden darf, hat seinen Grund in der Analogie. Das mögliche Sein steht zum wirklich Seienden in der doppelten Beziehung, daß es nur durch das wirklich Seiende ist und darauf selbst hinstrebt. Das ist ein konkreter Fall des allgemein gültigen Axioms: omne secundum quid est respectu alicuius quod est simpliciter.[174] Die „unitas comparationis" verbindet wirkliches Sein und ein mögliches Sein und berechtigt beide unter einen gemeinsamen, analog ausgesagten Begriff zu fassen.

Vom ens in potentia ist ausdrücklich zu unterscheiden das ens rationis, das nur durch unser Bewußtsein ist, dem in der Wirklichkeit kein Sein entspricht. So ist das „malum" ein ens rationis.[175] Würde diesem Denkinhalt aber gar nichts im Sein entsprechen, so könnte er, tritt er in der Form des Urteils auf, auch nicht wahr genannt werden. „Wie beim Übel nicht gesagt werden kann, daß es schlechthin Sein hat, sondern nur beziehungsweise, nämlich auf Grund des subsistierenden Guten, nicht aber auf Grund des Defektes von dem das malum eigentlich benannt wird, so wird auch gesagt, daß es nur beziehungsweise, nicht schlechthin gegenständliche Wahrheit hat . . . man kann eben auch von dem, was nur ein «esse secundum quid» hat, ein «verum simpliciter» aussagen.[176] Wie auch die Erkenntnis der Privationen verstanden sein soll, jedenfalls ist für Alexander das ens rationis etwas wesentlich anderes, als das ens in potentia.

[172] I n 46 S pg 73a.
[173] I n 102 R pg 161b.
[174] I n 25 vgl. Anm. n 166.
[175] S. Th. II qu. C m 1.

III. Kapitel.

Die Proprietäten des Seins in der Seins- und in der Erkenntnisordnung.

§ 1.

Das Problem der Transcendentalia.

Das Problem der transcendentalen Begriffe hat eine logisch-erkenntnistheoretische Seite, die eine Reihe auf das Verhältnis von Begriff und Gegenstand sich beziehende Fragen umfaßt, und eine metaphysische Seite, die im Anschluß an die Verhältnisse in der begrifflichen Ordnung die ihnen entsprechenden Fragen der Seinsordnung umfaßt.

Bei der unendlichen Fülle von Beziehungen und Sachverhalten, die jedem konkreten Ding, das Gegenstand begrifflichen Denkens werden kann, eignen, ist es klar, daß keiner unserer Begriffe wegen der notwendig endlichen Zahl der in ihm gedachten Merkmale seinen Gegenstand vollkommen darstellen kann. Jeder konkrete Gegenstand schließt eine Fülle von Sachverhalten in sich, die ihn als diesen bestimmten Gegenstand konstituieren und ihn von jedem anderen unterscheiden. Zugleich hat er aber auch Merkmale mit anderen Gegenständen gemeinsam. Es ist nun klar, daß

[176] I n 95 ad 2 pg 153 es handelt sich um wahre Aussagen über Privationen (Übel und Sünde): quia de eo quod est secundum quid contingit enuntiare verum simpliciter.

ein Gegenstand umso vollkommener erkannt ist, je inhaltlich reicher der Begriff ist, der ihn in irgend einer Form abbilden will. Zugleich ist es bei dem Streben jeder Wissenschaft nach dem Allgemeinen von großer Bedeutung die mehreren Gegenständen gemeinsamen Merkmale aufzugreifen und zu begrifflichen Bedeutungen zu vereinen. Dadurch erweitert sich naturgemäß der Gegenstandsbereich dieser Begriffe im Verhältnis zur inhaltlichen Unbestimmtheit eben derselben Begriffe. Die Erfahrung lehrt uns ja, daß die mehreren Gegenständen gemeinsamen Merkmale umso weniger sind bezw. umso unbestimmter gedacht werden müssen, je größer wir den Gegenstandsbereich wählen. Die kategorialen Grundbegriffe nun sind ihrem Inhalt nach weitgehendste Abstraktionen und bedeuten ganz bestimmte Aussageweisen, indem die unter die einzelnen Kategorien fallenden Unterbegriffe eine ganz bestimmte Stellung im Ganzen des Gegenstandes von ihrem Sachverhalt aussagen. Gibt es nun noch allgemeinere Begriffe, die auch über diesen Kategorien stehen? Schon Aristoteles[1] hatte solche allgemeinste Begriffe angenommen. Wie ist nun das Verhältnis dieser Begriffe zu den Kategorien? Kann man diese Begriffe von jeder einzelnen Kategorie im eigentlichen Sinne und eindeutig aussagen? Treffen diese Begriffe auch geschaffenes und ungeschaffenes Sein im gleichen Sinne?[2] Daran knüpft sich sofort die Frage: Müssen diesen gemeinsamen Begriffen auch gemeinsame Sachverhalte im Gegenstandsgebiete entsprechen? In welchem Sinne müssen diese Sachverhalte allgemein sein? Gibt es nicht verschiedene Weisen einen Begriff auszusagen? So stoßen wir auf das Problem des Verhältnisses von Begriff und Gegenstand, auf das Universalienproblem.

[1] Für ὄν und ἕν vgl. Met. B. 3 998b.

[2] Vgl. H. Knittermeyer: Der terminus transcendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant. Diss. Marburg 1920. Er führt den terminus transcendens in seiner Bedeutung „über den Gattungen stehend" auf Albertus Magnus zurück. Vgl. pg 17 u. 18. Die andere Bedeutung ist: „Über geschaffenem und ungeschaffenem Sein stehend."

Mit der Annahme der Möglichkeit transcendentaler Begriffe erhebt sich die Frage: Haben wir tatsächlich solche allgemeinste Begriffe, gibt es deren mehrere oder nur einen einzigen? Die Annahme einer Mehrheit hängt von folgender Voraussetzung ab: Alles, was je Gegenstand begrifflichen Denkens werden kann, muß eine Mehrheit gemeinsamer Merkmale an sich tragen, bezw. die die transcendentale Aussage ermöglichenden Sachverhalte müssen von der Art sein, daß sie die Aussage einer Mehrheit solcher Begriffe begründen. Damit erhebt sich aber ein logisches Problem. Wie verhalten sich die Inhalte dieser Begriffe zueinander? Sie müssen einen verschiedenen Inhalt haben, sollen sie verschiedene Begriffe und nicht bloß verschiedene Wörter sein. Diese Inhalte können ohne jede Abhängigkeit voneinander sein, völlig gleichberechtigt, oder es kann ein Abhängigkeitsverhältnis untereinander oder aller anderen zu einem bestehen. Einer der Begriffe kann logische Priorität beanspruchen, sodaß die anderen nur mit diesem ersten gedacht werden können, weil er in den anderen in irgend einer Form enthalten sein muß. Wie steht nun das spezifisch Neue, das die anderen Begriffe zu diesem ersten hinzufügen, zum Inhalt dieses ersten selbst? Ist es das Verhältnis des Gattungsbegriffs zu den untergeordneten Artbegriffen? Dann darf das additum nicht mehr unter den übergeordneten Begriff fallen. Dadurch erleidet die Prioritätsstellung des obersten Begriffes eine gewisse Einschränkung, kommt aber doch nicht ganz in Wegfall.

Die Annahme der begrifflichen Synthesis differenziert die Frage nach der Erfüllung dieser Begriffe im Gegenstandsgebiet näher: Entspricht dem inhaltlichen Nebeneinander der Begriffe auch irgend eine Zusammensetzung im Gegenstande? Was entspricht einer etwaigen Über- und Unterordnung der Begriffe im Seinsbereich?

Will man etwa im Seinsbegriff den logisch ersten Begriff sehen, und in den anderen transcendentalen Begriffen inhaltliche Hinzufügungen zu diesem ersten Begriff, so fragt sich:

Fallen die Merkmale, die eine nähere Bestimmung des Seins bedeuten, nicht mehr unter den Seinsbegriff oder doch? Sollen sie noch unter den Seinsbegriff fallen, wird die Frage nach ihrer Unterscheidung vom Sein schwierig. Sollen sie nicht mehr unter ihn fallen, häufen sich im Seinsbereich die Schwierigkeiten. Die Fragen der metaphysischen Ordnung wurden nach zwei grundsätzlich verschiedenen Weisen beantwortet:

a) die nach dem Seinsbegriff stehenden transcendentalen Begriffe bezeichnen Seinsweisen, generales modi entis, wie sie Thomas von Aquin nennt,[3] besondere, notwendige, allgemeine Weisen des Seins zum Unterschied von den speciales modi entis, den besonderen Verwirklichungsformen der Gattungen des Seins, die immer nur einen bestimmten Ausschnitt aus dem ganzen Seinsbereich umfassen. Thomas selbst sieht in diesen generales modi besondere Formen des Hinbezogenseins des durch den Seinsbegriff intendierten Gegenstandes entweder auf die Ursache alles Seins oder auf erkennende und strebende Subjekte.

b) Die andere Art der Lösung besteht in der Annahme realer Proprietäten des Seins. Soll das ens Träger dieser Bestimmtheiten sein, so müssen diese Proprietäten dem ens gegenüber ihre eigene Soseinsbestimmtheit haben, müssen aber notwendig mit dem ens verbunden sein. Die Art dieser Verbindung festzulegen, macht natürlich Schwierigkeiten. Zugleich scheint die Prioritätsstellung des Seins bedroht. Es ist sehr bezeichnend, daß gerade die Bestimmung der Einheit des Seins die beiden Richtungen trennt. Die letztere Richtung hat in einem Harmonisierungsbestreben des platonischen und aristotelischen Denkens ihren letzten historischen Grund. Avicenna[4] will die Einheit nicht als bloße Negation auffassen

[3] Qu. D. de veritate qu. 1 a 1 quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur... ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens.

[4] Avicenna: Met. III A. 3. K. Übers. und erl. von M. Horten pg 173.

und kommt daher dazu, in der Einheit eine Art Akzidens des Seins zu sehen. Averroes,[5] der doch der bessere Aristoteliker sein will, bekämpft Avicenna gerade in dieser Lehre. Alexander von Hales nimmt reale Proprietäten des Seins an. Wir werden wiederholt Gelegenheit bekommen, die inneren Gründe für diese Annahme zu untersuchen.

Es wäre nun notwendig, die für die ganze scholastische Ontologie grundlegende Lehre von den ersten Bestimmungen des Seins zurückzuverfolgen bis in ihre Anfänge in der griechischen Philosophie und die verschiedenen Entwicklungsstufen dieser Lehre aufzuzeigen. Wir wollen uns aber damit begnügen, in einem kurzen historischen Überblick die Lehre von der Einheit, Wahrheit und Güte als Attribute des Seins bei den beiden klassischen Vertretern des Neuplatonismus: Plotin und Proklus und dem christlichen Vertreter derselben Geistesrichtung Augustinus aufzuzeigen.

§ 2.

Die Attribute des Seins im Neuplatonismus und bei Augustinus.

Wenn es richtig ist, daß Plato die Idee des Guten an die Spitze des Ideenreiches stellt, in derselben die Stufen des Seins zum Abschluß kommen läßt, in ihr zugleich den Urgrund alles Seins sieht[6] und Sein, Wahrheit, Vollkommenheit, Schönheit zusammentreffen läßt,[7] so ist natürlich damit die innigste Verbindung des Seins mit diesen Vollkommenheiten gegeben und die Teilnahme am Sein wird zur Teilnahme an diesen Vollkommenheiten.

[5] Averroes: Die Metaphysik des Averroes. Nach dem Arabischen übers. und erl. von M. Horten; Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herg. von B. Erdmann, Halle 1912, Bd. 36 pg 119ff.

[6] E. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II. Teil, I. Abhdl., pg 707.

[7] A. Warmuth: Das Problem des ἀγαθόν in Platons Philebus. Freising 1928 pg 50 und 51.

Das notwendige Zusammensein von Sein, Einheit, Wahrheit und Güte, das vielleicht bei Plato noch nicht explicite gelehrt wird, ist jedenfalls eine grundlegende These des Neuplatonismus. Wohl hebt Plotin[8] das Ureine als das Absolute über das Sein hinaus — er will es wegen der grundsätzlichen Unerkennbarkeit seines Wesens nur mit der negativen Bestimmung des Einen bezeichnet wissen — macht es aber zum Prinzip alles Seins und bezeichnet es aus seinen Wirkungen als ἀγαθόν. Aus ihm stammt das Sein als Denken, als Identität von Denken und Sein, der Nous, der absolute Wahrheit, weil wesenhafte Wirklichkeit ist.[9] Auch dieses Sein ist Einheit, aber doch lassen sich Denken und Sein an dieser Einheit unterscheiden. „Alles ahmt das Eine nach, die einen weniger, die anderen mehr, am meisten aber der Nous. Aber sagen wir denn nicht von jedem, wenn wir von ihm das Sein aussagen auch das Eins aus und verhält sich nicht jedes wie zum Sein so auch zur Einheit? . . . In allem Seienden nach dem Sein wird die Einheit als etwas Hinzukommendes ausgesagt, während beim Sein selbst Einheit und Sein identisch sind."[10] Nicht bloß auf Grund einer bestimmten Betrachtungsweise des Seins wird die Einheit vom Sein ausgesagt. Ausdrücklich setzt sich ja Plotin mit der Frage auseinander, ob die Bestimmung der Einheit bloß ein πάθημα τῆς ψυχῆς sei, also als solche bloß durch unser Denken sei und er kommt zu dem Schluß, daß die verschiedengradige Teilnahme an der Einheit das Dasein der Einheit selbst voraussetzt.[11] Die Teilnahme am Sein setzt die Teilnahme an der Einheit voraus,

[8] H. Meyer: Geschichte der Alten Philosophie pg 494.

[9] Plotini Enneades: Parisiis 1855 edid. Dubner: En. V 5, 2.

[10] En. VI 2, 11. Ἀλλ' ὅμως πάντα τὸ αὐτὸ μιμεῖται, τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πόρρωθεν, τὰ δὲ μᾶλλον, ἤδη δὲ καὶ ἀληθέστερον ἐν τῷ νῷ . . . Ἆρ' οὖν ἐν ἑκάστῳ τὸ ὂν αὐτοῦ λέγοντες ἓν λέγομεν, καὶ ὡς ἔχει ὄντος, οὕτω καὶ τοῦ ἑνός; . . . Ἐπὶ δὲ τοῦ ὄντος λέγομεν τὸ ὅλον τοῦτο ἓν ὄν, καὶ ἀξιοῦμεν ὡς ἕν . . . τὸ δὲ ὂν μάλιστα πάντων τούτου τυγχάνει, ἐγγὺς γάρ· ὅθεν τὰ μὲν ἄλλα λέγεται, ὃ λέγεται, μόνον, οἷον ἄνθρωπος· καὶ γὰρ εἴ ποτε λέγοιμεν εἷς, πρὸς δύο λέγομεν· εἰ δὲ καὶ ἄλλως τὸ ἓν λέγομεν, ἀπ' αὐτοῦ προστιθέντες λέγομεν.

[11] En. VI 6, 12—13.

das Sein kommt also jedem Ding nur insofern zu, als es ein ἕν ist, ohne daß damit Sein und Einheit im Gegenstande schlechthin identisch wären. Wenn aber dieses zum Sein Hinzugefügte nicht ein Wesensbestandteil des konkreten Gegenstandes ist, dann muß es natürlich ein Akzidens sein. Wie sich Plotin die Zusammensetzung aus Sein und Einheit in der realen Ordnung dachte, ist aus den Texten schwer zu ersehen. Als allgemeiner Grundsatz gilt ihm: Alles stammt vom Einen und strebt zum Einen und ist dadurch ein Eines.

Weil aber der Nous Identität von Denken und Sein ist, darum ist er auch die Wahrheit.[12] Das Intelligible ist ja das wahre Sein.[13] Teilnahme am Sein ist so Teilnahme am Intelligiblen, die durch die Form geschieht; die Form ist zwar nicht wahres Sein, aber doch ein Abbild des wahren Seins.[14] Während die absolute Wahrheit reines Denken ist, Denken seiner selbst, Denken des κόσμος νοητός ist, wird in allem Sein nach dem wahren Sein Intelligibilität identisch mit Wahrheit. Wahr ist das Ding auf Grund seiner Form, weil es ja nur auf Grund seiner Form erkennbar ist. Die Materie ist Prinzip des Scheines, Abfall des Begriffes;[15] je körperlicher ein Gegenstand ist, desto weniger wirklich ist er.[16]

Das Ureine ist aber auch das Gute, freilich nicht für sich, sondern nur für alles andere, das durch es ist und durch es gut ist.[17] Das Ureine ist somit das Gute aller Dinge und die Teilnahme am Sein wird zur Teilnahme am Gutsein.[18] Alles ist ja durch das Erste und das Erste hält alles ohne selbst in den Dingen wesenhaft aufzugehen: ἔχει καὶ οὐκ ἐχομένη.[19]

[12] En. V 9, 5; En. V 3, 5.

[13] A. Drews: Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907 pg 65.

[14] E. v. Hartmann: Geschichte der Metaphysik I. Teil bis Kant. Leipzig 1899 pg 109ff.

[15] En. II 5, 4—5. [16] En. III 6, 6.

[17] Drews l. c. pg 104.

[18] En. V 5, 9 διὸ καὶ ταύτῃ ἀγαθὸν τῶν πάντων ὅτε καὶ ἔστιν καὶ ἀνήρτηται πάντα εἰς αὐτὸ ἄλλο ἄλλως· διὸ καὶ ἀγαθώτερα ἑτέρων, ὁτε καὶ μᾶλλον ὄντα, ἕτερα ἑτέρων.

[19] En. V 5, 9.

Alles nach dem eigentlich Guten ist auf doppelte Weise gut: durch Ähnlichkeit mit dem wahren Guten und durch die Tätigkeit, die auf das erste Gute hinzielt.[20] Worin besteht nun aber die Ähnlichkeit mit dem Guten? Es ist die Teilnahme an der Einheit, die Teilnahme am Sein, die Teilnahme an der Form, durch die alles dem Ersten ähnlich und damit auch gut ist.[21] Alles Seiende ist eben gut, insofern es vom Ursten, der absoluten Güte im Sein erhalten wird und insofern ist es auch ein unum wie ein ens. Der nächste Grund aber ist die Teilnahme an der Form, weil ja die höhere Ursache sich immer der unter ihr stehenden Ursache zu ihrer Tätigkeit bedient.

So wird für Plotin gerade das Verhältnis der Einheit zum Sein problematisch. Die Einheit darf nicht das Wesen der nach dem Nous seienden Dinge sein, weil ja gerade darin ein wesentlicher Unterschied zwischen dem wahren Sein und dem Sein durch Teilnahme besteht. Das Wahrsein dagegen scheint ihm nur eine besondere Seite der Form und die Güte des Seins nur das Zusammensein von Einheit, Sein und Form zu sein.

Wie Plotin gerade für das Verhältnis ens-unum die Verschiedenheit alles Seienden nach dem ersten Sein hervorhebt, so tut dasselbe Proklus für das Verhältnis ens-bonum. Auch der Scholastiker unter den Neuplatonikern hebt das erste Prinzip über das Sein hinaus und läßt das Sein aus dem Ersten, das ihm auch das Gute ist, hervorgehen. Auch das Sein ist nur durch Teilnahme am Ureinen[22] und alles Sein nach diesem Sein ist nur, insofern als es ein ἕν ist.[23] Die Wahrheit ist ihm Prinzip der Einigung, die jede Vielheit zur Einheit verbindet und darum i s t etwas auch nur insofern, als es Wahrheit hat.[24] Gut aber ist etwas, insofern es Teil hat am Ersten, am Guten.[25] Sein und Güte sind ihm nicht identisch,

[20] En. I 7, 1. [21] En. I 7, 1.
[22] In Plat. Theolog. III c 7 pg 132.
[23] In Plat. Theolog. I c 1.
[24] Ibd. III c 9; I c 21. [25] Ibd. III c 11.

weil ja das Sein aus dem Guten hervorgeht und weil sonst das malum ein schlechthiniges Nichts sein müßte.[26] Alles strebt nach dem Guten, entsprechend dem Grade seines Seins.[27]

Obwohl die pseudo-aristotelische Schrift „liber de causis",[28] die ja ein Exzerpt und leichte Überarbeitung der στοιχείωσις θεωλογική des Proklus darstellt, die Scheidung des ersten Prinzips vom Sein nicht mehr durchgängig aufrecht erhalten will,[29] wird doch auch hier die Identifizierung des Seins mit dem Gutsein in allem außergöttlichen Sein entschieden abgelehnt.[30] Den schwer faßbaren Gedanken, daß die Dinge entsprechend dem Grad ihres Seins am Guten teilhaben sollen, sucht man zu verdeutlichen mit dem Bild von der Sonne, die in gleicher Weise auf alle Dinge ihr Licht ausströmen läßt, ohne indes von allen in gleicher Weise aufgenommen zu werden. Die Schuld an der Verschiedenheit der Aufnahme trägt nicht das leuchtende Prinzip, sondern eben die verschiedene Aufnahmefähigkeit der beleuchteten Objekte. Ist die Sonne das ἀγαθόν, so ist mit dem Bilde die Tatsache des Auseinandergehens von Sein und Güte in den Dingen scharf und eindeutig behauptet, aber über das „Wie" ist nichts gesagt. Weil das Sein immer als letztes innerstes Wesen ausgesagt wird, darum kann Einheit und Güte nicht wie das Sein von den Dingen prädiziert werden, weil sie ja nach der Einheit und Güte und von ihr abhängig sind. Andererseits will man diese Attribute des Seins doch nicht als reine Beziehungen ansehen. Die Schwierigkeiten aber, die sich gerade in der Seinsordnung der Annahme einer solchen Zusammensetzung entgegenstellen, sucht man mit dem Bild von der Sonne zu umgehen.

[26] Procli philosophi Platonici opera inedita Paris 1864. De malorum substantia pg 239.
[27] In Plat. Theolog. I c 21.
[28] Vgl. Bardenhewer: Die pseudoarist. Schrift über das reine Gut...
[29] Baeumker: Witelo pg 268.
[30] Liber de causis § 23 pg 102.

Für Augustinus gilt es den christlichen Gottes- und Schöpfungsbegriff mit dem neuplatonischen Denken in Einklang zu bringen. Das wahre Sein, das alle Vollkommenheiten in sich schließt, die absolute Einfachheit, die absolute Identität aller Vollkommenheiten, das ist der transzendente Schöpfergott. Er ist die Einheit, die Wahrheit, die Güte, die Schönheit und darum ist er auch das wahre Sein, reines Sein, nichts als Sein. Es gibt nun aber neben dem wahren Sein auch ein Sein, das aus Sein und Nichtsein gemischt ist, das aber nur durch das wahre Sein ist. Dieses abhängige Sein ist nur, insofern es dem wahren Sein ähnlich ist. Es ist aber insofern es ein unum ist und insofern ist es auch wahr.[31] Soweit etwas ein Sein ist, ist es wahr. „Verum est id quod est."[32] Die Ähnlichkeit mit der Idee ist Grund der Wahrheit des Seins,[33] weil sie eben auch Grund des Seins ist. „Wahr ist alles insofern es ist, es ist aber insofern es wahr ist."[34] Alles Sein ist aber nicht bloß ein unum und verum, es ist auch ein bonum.[35] Alles creatürliche Sein ist nur insofern und solange ein bonum, als es ein ens ist.[36] Die Ähnlichkeit mit dem wahren Sein gibt jedem Seienden das Sein, gibt ihm aber auch eine Teilnahme an den Attributen des wahren Seins. „Alles was ist, ist nur in dem Maße, in dem es Form, Schönheit und Güte von Gott empfängt."[37] Was ist nun aber Träger dieser Ähnlichkeitsbeziehung im konkreten geschaffenen Ding? Das eigentliche participans ist die Form,[38] sie ist der eigentliche Reflex der Wahrheit. In der Form besitzen die Dinge etwas der Geistnatur der Seele Verwandtes.[39] Die Form hält auch die Körper zusammen und würde sie zu seelischen Wesen machen, hätten sie die Form vollkommen.[40] Die Form ist ja auch das Prinzip des Seins in den Dingen[41] und der Grund der verschiedenen Grade des Seins.[42]

Wesentlich für Augustins Auffassung von den Bestimmungen des Seins erscheint uns, daß hier das Sein nicht als bloßer Träger dieser Bestimmungen auftritt, sondern daß diese Bestimmtheiten in ihrer Gesamtheit erst die Berechtigung geben, etwas als Sein zu bezeichnen. Wie eben das wahre Sein die Identität aller dieser Vollkommenheiten besagt, so verhält es sich im abgeschwächten Sinne, durch Teilnahme, auch im endlichen Sein. Die Attribute kommen einem Ding zu, weil und insofern es durch Teilnahme an der wesenhaften Erfüllung dieser Attribute überhaupt ist. Wenn darum dem endlichen Dinge diese Bestimmtheiten zugeschrieben werden „in quantum est", so heißt das nichts anderes als: insofern das Ding noch etwas hat vom wahren Sein, etwas dem wahren Sein ähnliches ist, insofern erfüllt es diese Bestimmtheiten.

§ 3.

Alexanders Stellung zum logischen Problem der Transcendentalia.

Alexander nimmt getreu seiner neuplatonisch-augustinischen Einstellung für den Seinsbegriff die Geltungspriorität

[31] De vera rel. c 36 n 66 at si corpora in tantum fallunt, inquantum non implent illud unum quod convincuntur imitari, a quo principio unum est quidquid est . . . Cetera illius unius similia dici possunt inquantum sunt, in tantum enim et vera sunt . . . quapropter vera quoniam in tantum vera sunt inquantum sunt; in tantum autem sunt, inquantum principalis unius similia sunt.

[32] Sol. II c 5, 8 verum mihi videtur esse id quod est.

[33] Sol. II c 7, 13; de vera religione c 36, 66.

[34] De immort. an. n 19.

[35] De civitate Dei l. XI c 22.

[36] Conf. VII c 12 ergo si omni bono privabuntur omnino nulla erunt; ergo quamdiu sunt, bona sunt; ergo quaecumque sunt, bona sunt.

[37] Ch. Beyer: L'idée de Verité... pg 135.

[38] De vera rel. c 18 n 35 u. 36.

[39] Conf. X 7, 11; de libero arb. II 16, 42.

[40] Sol. II c 18 n 52: puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet, corpus non esset; si veram haberet, animus esset.

[41] De ver. rel. l. c. quia quidquid est, quantulacumque specie sit, necesse est.

[42] Contra Ep. Man. c 40 n 46 quanto magis augetur species tanto quidque tendere ut sit; de civ. Dei XII, 2.

für das göttliche Sein in Anspruch. Das wahre Sein ist wirkliches Sein und weil Gott allein wesenhaftes Sein, wesenhafte Wirklichkeit ist, darum trifft der Seinsbegriff primär das göttliche Sein. Durch die analoge Aussageweise jedoch kann dieser Begriff auch das geschaffene und zwar substanzielles wie akzidentelles, wirkliches wie mögliches, reales wie bewußtes Sein umschließen. Gerade die letzte Unterscheidung aber tritt bei unserem Autor stark in den Hintergrund. Wenn Alexander vom ens spricht, denkt er in der Regel an den vom Bewußtsein unabhängigen, transcendenten, individuellen Gegenstand. Aus der Aufgabe des ens, Subjekt der ersten Bestimmtheiten zu sein, wird sich aber noch die Notwendigkeit ergeben, den Seinsbegriff genauer zu bestimmen.

A. Die beiden transcendentalen Begriffe: ens und res.

Obwohl Alexander auch das akzidentelle Sein im analogen Sinne als ens bezeichnet, verlangt er doch für das ens eine gewisse Selbständigkeit im Sein. So will er die beiden Wesensprinzipien jedes geschaffenen Seienden „quo est" und „quod est" nicht mehr als entia bezeichnet wissen.[43] Sie sind aber doch nicht schlechthin nichts. Der Grund nun, diese Prinzipien nicht mehr als entia zu bezeichnen ist in dem Sätzchen ausgesprochen: non habent esse ut ens, wobei eben von den entia gesagt wird: secundum se habent esse. Mit dem esse secundum se ist jene Selbständigkeit gefordert, die darin besteht, daß ein Etwas als dieses bestimmte Etwas wirklich sein kann, ohne sich also mit einem anderen zu einer Wesenheit verbinden zu müssen. So kann eben die Substanz als dieses bestimmte Etwas für sich sein, auch das Akzidens kann als dieses bestimmte Etwas sein, wenn auch nur an einem anderen; quod est und quo est dagegen können nur in ihrer inneren Vereinigung, nicht etwa bloß in Abhängigkeit von einander sein. Das Allgemeine kann ja nur als

[43] I n 33 ad 3 pg 53 b; vgl. II. Kap. Anm. 146.

Individuelles wirklichsein und das Individuelle muß auch notwendig, wenigstens im geschaffenen Sein, konkrete Verwirklichung eines allgemeinen Wesens sein. Zwischen den beiden Gliedern ens und nihil muß also noch ein Drittes stehen, das in sich noch nicht Seiendes, aber auch nicht reines Nichts ist. Diese Forderung nach einem Zwischenbegriff erhebt sich wieder, wenn es gilt, das durch vergleichendes Denken vorgefundene Allgemeine nach seinem gegenständlichen, vor dem Denken liegenden Sein zu bestimmen. Die ratio, die das vom vergleichenden Intellekt Vorgefundene selbst ist, „ist eine res", wie wir ja sagen: universale est ratio, nicht weil es die vorfindende Tätigkeit des Intellekts ist, sondern weil es eben die ratio, das heißt das vom vergleichenden Intellekt Vorgefundene selbst ist, weil ja das Allgemeine vom Intellekt in der Vergleichung vorgefunden wird, eben in den vielen einzelnen Dingen, während es selbst res ist.[44]

Alexander konnte die Unterscheidung der beiden Begriffe res und ens der Metaphysik des Avicenna entnehmen. Bei Avicenna unterscheiden sich res und ens dadurch, daß ersteres nicht das Wirklichsein einschließt, sondern einfach die Wesensbestimmtheit des Seienden zum Formalobjekt hat, ein positives Sein, das eigentümliche Sein des Seienden.[45] Es läßt sich aus den Worten Avicennas nicht sicher entnehmen, ob er dabei an die konkrete individuelle Soseinsbestimmtheit oder an das Wesen, wie es im Wesensbegriff ausgesagt wird, denkt. Für letztere Auffassung kann die ausdrücklich ausgesprochene Lehre herangezogen werden, daß die res entweder

[44] I n 316 ad I 2 pg 464 b; vgl. II. Kap. Anm. 134.

[45] Avicenna Met. I c VI fol. 72 C dico quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duo intentiones: ens vero et aliquid sunt nomine multivoca unius intentionis ... sed res et quidquid aequipollet ei significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis; unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est .... et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium. Nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quod verbum ens significat etiam multas intentiones: ex quibus est certitudo qua est unaquaeque et est sicut esse proprium. Vgl. Horten l. c. pg 48.

in den Individuen oder im Bewußtsein vorstellender und denkender Subjekte wirklich ist. Die res muß aber, um res zu sein, in irgend einer Form wirklich sein, wenn auch dieses Wirklichsein im Begriff selbst nicht als Merkmal aufgenommen wird. Nur so erfüllt sich ja die für jede res notwendige Bestimmtheit, daß sie Gegenstand positiver Aussage werden kann.[46] Was nicht in einer der beiden Weisen wirklich ist, kann ja auch nicht Gegenstand positiver Aussage werden.[47]

Es ist nun bezeichnend, daß Alexander den terminus res gerade zur Bestimmung der allgemeinen Wesenheit gebraucht, während Avicenna einfach durch Abstraktion vom ens aus zu diesem Begriffe kommt. Für Alexander gilt es eben einen Mittelbegriff zwischen ens und nihil zu finden. Zwei wesentliche Merkmale dieses transcendentalen Begriffes sind auch für Alexander die inhaltliche Eigenbestimmtheit für ein vergleichendes Denken. Das „nicht als solches wirklichsein Können" unterscheidet die res offenbar vom ens. Weil nun aber doch jede res entweder als Individuum oder im Bewußtsein denkender Subjekte ist und weil wir behaupten dürfen, daß jedes geschaffene ens eine res ist, darum sind res und ens umfangsgleich. Zwar dürfen wir in Gott nicht allgemeines und konkretes Sein unterscheiden, aber unser Denken macht doch auch bei Gott diese Unterscheidung, weil es eben immer an die eigenen Bedingungen gebunden bleibt. Gegenstand des Begriffes aber ist immer das vom Denken unabhängige ens, mag es nun als Ganzes oder nur nach bestimmten Gesichtspunkten oder Wesensbestandteilen betrachtet werden. Die Umfangsbestimmung folgt dem Materialobjekt und das ist immer ein individueller Gegenstand,

[46] Res habet esse vel in singularibus vel in aestimatione vel intellectu. Si autem non est ita tunc non esset res: quia non dicitur res nisi id, de quo aliquid dicitur vere.

[47] nec est enuntiatio ullo modo nec est scita nisi quae est imaginata in anima tantum... eo quod enuntiatio semper est de eo quod aestimatum est in intellectu. Unde de non esse absolute non enuntiatur aliquid affirmative.

der wirklich ist: ambitus suppositorum, qui consequitur actum existendi.[48] Alexander verfolgt nun den Begriff res nicht mehr weiter, stellt ihn besonders nicht ausdrücklich dem ens gegenüber, obwohl gerade bei seiner Fassung des Seinsbegriffes dem Begriff res eine wichtige Stellung zukommen müßte.

Aber nicht bloß res und ens sind umfangsgleich, sondern es gibt auch noch andere Begriffe, primae determinationes entis, die notwendige Sachverhalte jedes Seienden aussagen und mit dem ens daher umfangsgleich sind: unum, verum, bonum.[49]

B. Die „primae determinationes entis".

Das Hauptproblem, das sich für Alexander mit der Annahme dieser ersten Bestimmtheiten des Seins ergibt, ist nicht so sehr ein logisches als vielmehr ein metaphysisches. Die Frage nach dem transcendentalen Charakter ist ihm gleichbedeutend mit der Frage nach der Geltung dieser Begriffe für geschaffenes und ungeschaffenes Sein, nach der Möglichkeit ihrer Umfangsgleichheit mit dem Sein. Was die Stellung dieser Begriffe zum Seinsbegriff selbst angeht, so ist unserem Autor das wichtigste die Konstatierung ihrer inhaltlichen Eigenbestimmtheit, der Hinweis auf ihre Verschiedenheit vom ens und untereinander, ihre umfängliche Gleichheit und Undefinierbarkeit. Trotzdem aber ist in den zerstreuten gelegentlichen Bemerkungen logischer Art eine ganz bestimmte Richtung in der Auffassung der Transcendentalia grundgelegt.

I. Der transcendentale Charakter dieser ersten Bestimmtheiten des Seins.

Was nun den transcendentalen Charakter dieser Begriffe angeht, so ist die erste Frage: Was berechtigt uns, diese

[48] I n 73 ad 1 pg 115b.

[49] I n 73 R pg 114b dicendum quod ens est primum intelligibile; primae autem entis determinationes sunt unum et verum et bonum.

Attribute des Seins dem geschaffenen wie ungeschaffenen Sein zuzuschreiben, in welchem Sinne dürfen wir sie beiden zuschreiben? Wie beim Seinsbegriff so ist es auch bei diesen Attributen des Seins bezeichnend, daß Alexander sie per prius von Gott ausgesagt wissen will. Sie sind ja wie das ens etwas unmittelbar durch göttliche Erleuchtung Mitgeteiltes, von Gott selbst Stammendes. Die Berechtigung, diese Gottesbegriffe auch auf das geschaffene Sein anzuwenden, gibt die Schöpfertätigkeit Gottes, die zwar kein „agere secundum naturam", aber „secundum voluntatem" ist und die daher der Schöpfung eine Ähnlichkeit mit Gott selbst verleiht.[50] Die metaphysischen Grundlagen dieser Analogie haben wir aber hier noch nicht zu behandeln. Erkenntnistheoretische Schwierigkeiten hat sich Alexander durch die Annahme der illuminatio aus dem Weg geräumt. Trotzdem bleiben Probleme in der transcendentalen Aussageweise bestehen und die sollen unser nächstes Untersuchungsobjekt bilden.

Wenn ich Begriffe, die per prius das göttliche Sein treffen, auch vom geschaffenen Sein aussage, sage ich damit nicht Gottes Wesen selbst — denn nur Wesensprädikationen können von Gott gemacht werden — vom endlichen Sein aus? Alexander sucht dieser Konsequenz beim Seinsbegriff durch die Unterscheidung des ens als proprium nomen dei vom ens communiter dictum zu entgehen. Wie steht es nun aber mit unum, verum und bonum? Zunächst können Begriffe, die von Gott im Sinne einer Wesensprädikation, vom geschaffenen Sein aber als akzidentelle Bestimmtheiten ausgesagt werden, doch auf Grund einer im Begriff mitbezeichneten Wirkung, die in beiden intendierten Objekten ähnlich ist, von beiden ausgesagt werden, ohne daß der Sinn ein völlig verschiedener wäre. „Aus Augustinus: in libro de Trinitate folgt, daß

[50] II n 18 ad 5 pg 29a nam agens secundum naturam producit sibi simile in specie vel in genere, agens vero secundum voluntatem rectam producit simile, id est proportionale in dispositione, ut a bono bonum, ab uno unum, et ita de aliis dispositionibus, quae conveniunt causae et causato.

nicht eine und dieselbe Güte ausgesagt wird, wenn gesagt wird, «Gott ist gut», «die Creatur ist gut». Desgleichen wird, wenn gesagt wird, «der gerechte Mensch», die Gerechtigkeit als ein Akzidens ausgesagt; wenn aber gesagt wird, «der gerechte Gott» wird jene Gerechtigkeit ausgesagt, die die Wesenheit selbst ist, in keiner Weise aber ein Akzidens. Es folgt also, daß nicht dieselbe identische Gerechtigkeit, noch auch die Gerechtigkeit univok gefaßt ausgesagt wird. Desgleichen wird, wenn gesagt wird, «der gerechte Gott» die göttliche Wesenheit bezeichnet, insofern sie jedem das Seine zuteilt; wenn gesagt wird, «der gerechte Mensch» wird ein dem Menschen innewohnender habitus, aus dem heraus der Mensch jedem das Seine zuteilt, ausgesagt. In beiden Fällen also, wenn gesagt wird, «der gerechte Gott» und «der gerechte Mensch» wird die Beziehung der Gerechtigkeit zu einem ähnlichen Akt bezeichnet; also ist es doch nicht ein völlig verschiedener Sinn und darum also keine äquivoke Aussageweise."[51] Die Ähnlichkeit in der Wirkung mag gewiß eine ontologische Grundlage der analogen Aussageweise abgeben und wohl in etwas die Schwierigkeiten der „praedicatio analoga in quid" zu beheben im Stande sein; aber dieser Lösungsversuch kann doch nur jene Begriffe treffen, die die einen solchen „effectus" mitbezeichnen. Wie steht es aber mit der Aussageweise jener Begriffe, die eine solche „connotatio" nicht einschließen? Außerdem: Der in diesen beiden Aussageweisen verwendete Begriff muß doch einen festbestimmten Sinn haben. Ist dieser Begriffsinhalt nun so, daß er als Akzidens oder als Substanz ausgesagt werden muß? Wenn es nun Begriffe gibt, die eigentliche Gottesbegriffe sind, dann können sie nicht einen Inhalt haben, der als Akzidens ausgesagt werden kann oder gar muß. Zu diesen „propria nomina dei" gehört aber nach Alexander die „bonitas". Mit dieser Frage setzt sich das wörtlich der „Summa" Phi-

[51] I n 366 S c pg 544a.

lipps des Kanzlers entnommene Kapitel auseinander.[52] Wesentlich ist hier die Unterscheidung einer begrifflichen Bestimmung Gottes durch einen Akt, der sich auf die Creatur bezieht, von jener Bestimmung, die keinen solchen Akt besagt. Die Allgemeinheit der ersten Bestimmung, das heißt das Hinübergreifen derselben auch auf das geschaffene Sein ist in der „connotatio" begründet. Diese in der Mitbezeichnung der Wirkung begründete Transcendentalität ist etwas wesentlich anderes als die oben erwähnte. Wenn ich von Gott aussage, er „straft" oder er „übt Gerechtigkeit", so ist damit die Creatur als Objekt dieser Tätigkeit mitgedacht, nicht aber soll damit die Aussagbarkeit dieser Begriffe selbst vom creatürlichen Sein begründet werden. Aber bezeichnet „bonitas" ausdrücklich einen solchen Akt Gottes, der auf die Creatur hinzielt? Alexander sagt nein. Trotzdem aber behauptet er klar und eindeutig, daß die göttliche Güte auch vom geschaffenen Sein ausgesagt wird, wie das Sein, das primär von der Substanz gilt, auch vom Akzidens ausgesagt wird. Gewiß erfüllen Gott und Creatur nicht im gleichen Sinne den Begriff „bonitas", weil ja die Creatur nur dadurch gut ist, daß sie vom höchsten Guten stammt und zum höchsten Guten hingeordnet ist. Aber diese Beziehung ist doch

[52] I n 107 pg 168. Zunächst will Al. die Allgemeinheit dieser Aussage unterscheiden von der Aussage jener Begriffe, die einen Akt Gottes, der sich auf das geschaffene Sein richtet, mitbezeichnen und auf Grund dieser „connotatio" auch das geschaffene Sein mitbezeichnen. Sed in illis quae non exprimunt, aliter est communitas praeter praedictam, quia per se et propter se conveniunt deo, creaturis secundum quod ab ipso et ad ipsum; et haec est communitas secundum prius et posterius. Et hoc manifestum est, quia hoc oblique intelligitur in illo. Bonum enim de deo dicitur quia finis; bonum de creatura, quia ordinationem habet ad finem: sicut ens secundum prius dicitur de substantia, quae est per se ens, secundum posterius de accidente, quod est per substantiam; et ita indirecte (intelligitur de illo. Dico ergo quod bonum quod dicitur de Deo indifferens est illi et tamen bonum commune potest esse, quia directe et secundum prius dicitur de ipso et indirecte) et per posterius de creatura; et ibi est accipere commune et proprium quantum ad modum dicendi. Zur Quellenfrage vgl. nota 5.

der ontologische Grund für die analoge Aussageweise. Darum wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sich die Gemeinsamkeit und Eigentümlichkeit nur auf die Aussageweise bezieht. Ist das dasselbe wie die Behauptung der Univokation in der logischen Ordnung und der Analogie in der Seinsordnung? Gewiß, insofern ein identischer Begriffsinhalt von beiden Objekten seinem Gehalt nach ausgesagt wird, nicht aber insofern die Aussageweise des einen identischen Begriffs in den verschiedenen Anwendungsgebieten eine verschiedene ist . . . Den Begriff „summum bonum" kann ich nicht von allem Guten aussagen, aber nur deswegen nicht, weil in ihm die Ursächlichkeit mitbezeichnet wird. Sonst unterscheiden sich „summum bonum" und „bonum" wie in der Seinsordnung, so auch in der begrifflichen Ordnung nicht und der Begriff bonum erstreckt sich, wie das „summum bonum" durch seine Ursächlichkeit, in der Aussage über alles Gute.[53] Wie aber sollen diese Begriffe vom geschaffenen Sein ausgesagt werden? Alexander bringt uns eine Stelle aus Gilbertus Porretanus, in der eine Doppelaussage des Seinsbegriffs gefordert wird.[54] Sagt man das Sein schlechthin von der Creatur aus, so tut man das im Sinne einer „extrinseca denominatio ab essentia sui principii", man sagt also das göttliche Sein selbst von der Creatur aus. Wenn wir aber bestimmte Gattungsbegriffe auf die Creatur anwenden, so sagen wir damit nicht das „esse" schlechthin, sondern das „esse aliquid" aus. Obwohl Alexander diese Doppelprädikation für den Seinsbegriff ablehnt, will er sie doch für den

[53] I n 109 S pg 170/171 ideo ergo summum bonum simplex bonum est nec facit aliquam additionem secundum rem super bonum, immo idem sunt secundum rem et aequalis est ambitus in suo ordine cum bono. Sed differunt in hoc quod dicendo „summum bonum" determino ipsum in causando, dicendo „bonum" determino ipsum in praedicando sive in dicendo. Et licet in praedicando sive in dicendo bonum summum determinetur et specificetur, quia non est dicibile de omni bono, commune est tamen in causando, sicut bonum in praedicando, et aequalis ambitus, quia ipsum est causa omnis boni; illud autem est dicibile de omni bono.

[54] I n 105 R pg 165.

Begriff der „bonitas" gelten lassen.[55] Ähnliches muß man vom Guten sagen; denn nach den Theologen ist die Güte, durch die das, was ist, «Gutsein» hat eine einzige in jedem Guten; die Güte aber, durch die es ein besonderes und bestimmtes Gutsein hat, wie die gute Natur, der gute Geist, der gute Körper, ist vielfach in den Guten und wird vervielfältigt in den Guten. Gemäß der ersten Weise ist das, was gut ist vom Gutsein verschieden, wie das «esse» verschieden ist vom «id quod est»: Das Sein der Dinge und das Gutsein wird nämlich vom Sein des Prinzips und vom Sein des Zweckes her ausgesagt, «id quod est» aber ist die Substanz des geschaffenen Dinges selbst. Darum aber folgt nicht, daß sie das «Gottsein» hat, denn hiemit, wenn gesagt wird, das Ding ist absolut gut, geschieht ja keine «praedicatio formalis», sondern eine «praedicatio per denominationem a causa»; wie ein Werk menschlich genannt wird, nicht weil das Menschsein in ihm wäre, sondern weil von einem Menschen stammend, so wird ein Ding gut genannt, weil vom guten Prinzip stammend oder zum guten Zweck hinzielend. Im zweiten Sinne, wenn gesagt wird, dies ist eine gute Natur, oder ein guter Mensch, geschieht eine „praedicatio per inhaerentiam". So kann also Alexander behaupten, daß im Sinn des Begriffes bonum das ungeschaffene Gute gedacht ist, und das geschaffene Gute immer als bonum per participationem erkannt und benannt wird. Um etwas als „durch Teilnahme gut" zu erkennen, ist ja Voraussetzung, daß vorher das wesenhafte Gute erkannt, durch einen Begriff fixiert ist. Das Bonum wird also vom Geschaffenen als etwas Relatives ausgesagt und diese Relativität unterscheidet es vom ens, das keine kausale Beziehung mitbezeichnet. Diese Aussage des wesenhaften Guten vom verursachten Guten soll keine Wesensaussage sein, sondern soll nur eine Benennung von einem anderen her, also eigentlich eine Beziehungsaussage sein. Das kann natürlich nur geschehen, wenn der eine Beziehungsträger, das summum bonum begrifflich feststeht: „Darum gibt das nicht-höchste Gut immer das höchste Gut zu erkennen und kann selbst nicht erkannt werden, wenn jenes nicht miterkannt wird."[56] Da dieses Zurückführen auf das höchste Gute sachlich identisch ist mit der denominatio, aber wohl unterschieden vom schließenden Denken, durch das wir z.B. vom esse ab alio zum esse se ipso kommen,[57] ja begriffliche Aufhebung des summum bonum die Unmöglichkeit bedeuten würde, etwas als Gut zu erkennen,[58] ist Voraussetzung für diese Praedikation das unmittelbare Gegebensein von Begriffen, die die wahre und wesenhafte Erfüllung dessen bedeuten, was im geschaffenen Sein nur durch Teilnahme ist. Diese Erkenntnisquelle haben wir in der illuminatio gefunden und haben dort, schon unser jetziges Resultat vorwegnehmend, gerade diese Aussageweise als Beleg angeführt.

Von der Aussage der ontologischen Wahrheit von den unter der ersten Wahrheit stehenden, von ihr in ihrem Wahrsein abhängigen Dingen scheint Alexander ähnlich zu denken. Das kann wohl aus der Behandlung der Frage nach der Einheit der Wahrheit erschlossen werden.[59] So ausdrücklich und

[55] Ibd. ad 5 pg 166 sed quantum ad primam intentionem boni intelligitur bonum increatum, quia si intelligitur bonum creatum, intelligitur bonum per participationem: in eo quod est per participationem bonum necessario intelligitur quod participatur bonum, et illud est bonum summum.

[56] I n 109 ad 1 pg 171 sed bonum notat comparationem ad causam: bonum enim dicitur, quia a bono et quia ad bonum; et ideo cum loquimur de re quod bona sit loquimur per comparationem ad suam causam. — Et ideo cum bonum non summum sit a bono summo tamquam a sua causa efficiente, et in ipso tamquam in conservante, et ad ipsum tamquam ad finem: ideo bonum non-summum semper dat intelligere bonum summum et ideo non potest intelligi, isto non cointellecto.

[57] I n 105 ad 5 pg 166 b; vgl. II. Kap. Anm. 96.

[58] I n 105 ad 6 pg 166a ex hoc patet quod circumscripta prima bonitate et re et intellectu, nihil est bonum vel intelligitur esse bonum, sed aliquid est album, aliquid rotundum, sicut dicit Boethius (De hebdom. PL 64, 1312).

[59] I n 91 pg 147—148.

klar wie beim bonum ist es freilich nicht ausgesprochen, vollständig aber schweigt sich Alexander aus über die Aussage der Einheit. Weil man nach ihm Sein ohne Einheit nicht denken kann,[60] so ist es wahrscheinlich, daß er, wie das Sein so auch die unitas als proprium nomen dei nicht per denominationen vom geschaffenen Sein ausgesagt wissen will.

Durch die Aussage dieser Bestimmtheiten des geschaffenen Seins durch eine denominatio a causa dürfen wir uns aber nicht verleiten lassen, in diesen Bestimmtheiten selbst nichts weiteres zu sehen, als die Abhängigkeitsbeziehung alles endlichen Seins vom unendlichen Sein. Wenn ich von einem Werke sage, daß es „menschlich" sei, so will ich von ihm nicht sagen, daß es irgend etwas vom Menschsein an sich hat. Nicht so aber bei der Aussage der Güte. „Ich gebe also zu, daß nicht in jeder Hinsicht die Creatur in dem Sinne gut genannt wird, wie das Werk menschlich genannt wird, wenngleich beide ausgesagt werden durch eine von der Ursache genommene Benennung: Denn die göttliche Ursache verhält sich im höheren Sinne wesentlich zu ihren Wirkungen, der Creatur, als es die menschliche Ursache zu ihrem Werke tut."[61] Das Gutsein bedeutet etwas Positives (nicht bloß eine Abhängigkeitsbeziehung). Im Sein der Creatur dieses aliquid zu untersuchen, soll später unsere Aufgabe werden.

Neben dieser Aussagen der Attribute des Seins durch eine Benennung von der Ursache her, gibt es auch noch eine praedicatio per inhaerentiam, eine praedicatio formalis.[62] Gilt nun auch für diese Art der Aussage der Grundsatz, daß die Attribute bonitas und veritas dem geschaffenen Sein nur zugeschrieben werden können, wenn sie in ihrer absoluten Erfüllung erkannt sind? Dann wäre ja die Möglichkeit diese Bestimmtheiten dem Sein zuzuschreiben abhängig von der Erkenntnis der absoluten Wahrheit und der absoluten Güte

[60] I n 73 ad 2 pg 115b.

[61] I n 116 ad 1 pg 183a.

[62] I n 105 R pg 165b secundum modum secundum, cum dicitur „haec est bona natura", vel „bonus homo" etc. est praedicatio per inhaerentiam.

und ihrer mitteilenden Ursächlichkeitsbeziehung zum creatürlichen Sein. Aber nennen wir denn nicht die Dinge selbst gut? Nennen wir sie nicht ebenso gut, wie wir sie Sein und Eins nennen, ohne sie auf ihre Ursache zurückzuführen? Soll die praedicatio formalis eine Berechtigung haben und soll die denominatio nicht bloß eine Abhängigkeitsbeziehung aussagen, so müssen diese Bestimmtheiten am Seienden selbst, so wie es uns in der Erfahrung gegenübertritt, vorfindbar sein, weil sie ja doch ein Etwas an ihm sind. Tatsächlich lassen sich nach Alexander diese Bestimmtheiten am geschaffenen Sein vorfinden (vgl. K. III. § 3, III).

So ermöglicht also die analoge Aussage die Geltung dieser Begriffe von geschaffenem und ungeschaffenem Sein. Die Analogie besteht darin, daß ein und derselbe Begriff von den zwei wesentlich verschiedenen Objekten in wesentlich verschiedener Weise ausgesagt wird. Von Gott wird er per prius, directe, im Sinne der praedicatio formalis ausgesagt, von der Creatur dagegen per posterius, oblique, per denominationem sumptam a causa. Daß dieser Lösungsversuch des Problems der transcendentalen Aussage befriedigend wirke, kann man wohl nicht behaupten. Die Benennung von der Ursache her sagt doch noch gar nichts darüber aus, ob und in welchem Sinne das so Benannte den Begriff erfüllt. Weiß man aber, daß auch das geschaffene Sein diese Attribute in irgend einer Form an sich trägt, so ist die Frage zu beantworten: Gibt es keine Begriffe, die von beiden Gegenstandsgebieten, dem geschaffenen wie ungeschaffenen Sein, univok oder analog im Sinne der praedicatio formalis, der praedicatio per inhaerentiam ausgesagt werden? Alexander sieht selbst ein, daß die bloße denominatio keinen eigentlichen Erkenntniswert hat, aber die Annahme einer anderen Form der transcendentalen Aussage anzunehmen, verbietet ihm die Lehre von der Geltungspriorität dieser Begriffe für das göttliche Sein.

Wesentlich einfacher gestaltet sich für unseren Autor die Frage nach der Geltung dieser Begriffe für die modi des

geschaffenen Seins. Insofern etwas noch Sein ist, stammt es vom ersten Sein und hat deshalb vom ersten Sein mit dem Sein diese notwendigen Bestimmtheiten empfangen. Ausgesagt aber werden diese Bestimmtheiten von allen Kategorien, vom möglichen und wirklichen Sein, vom realen und bewußten Sein, wie eben auch das Sein analog von diesen divisiones entis ausgesagt wird.[63]

II. Die logische Stellung dieser determinationes zum ens.

Eine zweite Hauptfrage ist die nach der logischen Stellung der ersten Bestimmtheiten zum Seinsbegriff. Für Alexander ist zunächst das ens das primum intelligibile nicht bloß deswegen, weil es zu den ersten Eindrücken im Intellekt gehört, sondern auch wegen seiner Stellung an der Spitze dieser ersten Begriffe selbst. „Es ist zu sagen, daß das ens das erste Erkennbare ist; die ersten Bestimmungen des ens aber sind unum, verum, bonum; sie bestimmen nämlich das Sein, insofern es betrachtet wird nach seinem Sein im eigenen Bereich . . ."[64] In welchem Sinne nun sollen wir diese Prioritätsstellung des Begriffes ens gegenüber den umfangsgleichen Begriffen der ersten Bestimmtheiten verstehen? Fallen die primae determinationes selbst wieder unter den Begriff ens und lassen sie sich also in ihn auflösen, oder setzen sie das ens nur als Träger, als subiectum inhaesionis voraus?

Sollen die neben dem ens stehenden transcendentalen Begriffe das ens wirklich näher bestimmen, so müssen sie vom ens verschiedene Begriffe nicht bloß verschiedene Wörter sein. Sie müssen etwas Neues zum ens hinzufügen,[65] sie müssen sich ihrem Inhalt nach nicht bloß vom ens, sondern auch

[63] Für ens — unum: I n 73 ad 2 pg 115b.
Für ens — verum: I n 88 R pg 140; I n 89 ad 8 pg 144b.
Für ens — bonum: I n 102 R pg 161b; I n 116—117 pg 182—186.

[64] I n 73 R pg 114b.

[65] Für ens — unum: I n 72 ad II 1 pg 113b ratio quae additur enti non est aliud ab unitate; I n 73 ad 2 pg 115b non tamen ex hoc sequitur quod non differat intentio unius ab intentione alterius.

untereinander unterscheiden.[66] Wir können unsere Frage darum näherhin so festlegen: Wie steht das spezifisch Neue, das die determinationes zum ens hinzufügen, zum ens selbst? Bei der Behandlung der Undefinierbarkeit des unum hat Alexander zu folgendem Einwand Stellung zu nehmen.[67] Das unum kann definiert werden durch Angabe des ens als logisch früheren Begriffs und jener Bedeutungseinheit, die als ratio enti superaddita aus dem ens das unum macht. Alexander antwortet nun nicht damit, daß diese ratio selbst wieder unter das ens fällt und so ein regressus in infinitum unvermeidlich wäre — was er tun müßte, wenn er das spezifisch Neue noch unter das ens fallen ließe — sondern erwidert, daß die unitas als die erste Bestimmtheit des Seienden eben auch die ratio superaddita selbst sei und es daher hieße, etwas mit sich selbst definieren, wollte man das unum durch Angabe des ens und der es bestimmenden ratio definieren. Weil aber der Begriff der unitas nach Alexander einen positiven Inhalt hat, nicht etwa bloß eine Negation bedeutet, dieser begrifflichen positio auch in der Seinsordnung ein vom ens unterscheidbares additum entspricht[68] und dieses addi-

Für ens — verum: I n 88 ad 1 pg 140b quamvis id quod est definiat verum, non tamen eadem erit intentio entis et veri.

Für ens — bonum: I n 102 R pg 161b non est idem secundum intentionem ens et bonum, quamvis secundum rem tamen multiplicatur bonum sicut ens.

[66] I n 88 R pg 140 quamvis secundum rem coincidant in idem verum, unum et bonum, tamen differunt intentiones eorum; vgl. ferner I n 72 R II pg 113a; I n 73 pg 113—116.

[67] I n 72 II pg 113a et arguitur sic 1. cum unum ponat ens in intellectu et superaddat rationem aliquam, quae positione aliqua determinatur: ergo unum poterit notificari per ens et illam rationem superadditam sicut per priora — ad II 1 pg 113b dicendum quod ratio quae additur enti non est aliud ab unitate, cum unitas sit prima determinatio, et ideo per illam notificare nihil aliud est quam idem notificare per se.

[68] I n 434 S pg 627 unitas, quae est in creaturis, dicitur secundum positionem et non solum secundum exclusionem... Propter hoc dixerunt alii quod huiusmodi dictiones sunt dictiones officiales et nihil significant in re, sed solum in intellectu. Sed hoc nihil videtur, quia omnis intellectus est rei similitudo et vanus est sermo cui non respondet aliquid in re.

tum keine bloße Beziehung ist, noch sonst unter eine Kategorie fällt, die als solche immer noch entia sind, dürfen wir wohl mit Recht daraus schließen, daß für Alexander die unitas als die das ens näher determinierende Bedeutung nicht mehr als ens bezeichnet werden darf, selbst nicht mehr in das ens begrifflich auflösbar ist.[69] Da Wahrheit und Güte in ihrer Stellung zum Sein sich von der unitas nicht wesentlich unterscheiden, begrifflich höchstens eine noch größere Unabhängigkeit vom ens haben, gilt das eben Gesagte auch für diese beiden Bestimmtheiten des Seins, zumal ja auch für sie der Begriff der indivisio Grundbegriff ist.[70]

Die konkrete Formulierung dieser Seinsbestimmtheiten nun (unum, verum, bonum) schließt natürlich das ens ein, aber nur als subjectum, als Träger der hinzugefügten ratio. Diese Begriffe wollen eben den realen Gegenstand nach einer gewissen Seite treffen und müssen daher auch den allgemeinsten Begriff, mit dem ich den realen Gegenstand auffasse, mitbezeichnen. Eine andere Frage aber ist die: Schließen die das ens positiv determinierenden Bestimmtheiten auf Grund ihres Soseinsgehaltes, also die reine ratio addita eine notwendige Beziehung zum ens ein? Für die Beantwortung dieser Frage, die sich Alexander nicht ausdrücklich stellt, ist wichtig die Lehre von der Konvertibilität der primae determinationes mit dem ens. Der Autor sagt uns freilich nie

[69] Auf diese Deutung weist auch hin: I n 72 contra, das an sich natürlich nicht notwendig Alexanders eigne Ansicht bringen muß, das aber doch als Anhaltspunkt für die Interpretation der übrigen Texte zu benützen ist: si per rationem additam ad „ens" ista, quae sunt primae intentiones, possint notificari, cum in illis rationibus intelligatur ens et praeter hoc aliquid superadditum, erit adhuc definibilis per ens et illam rationem superadditam; et iterum erit quaerere de illa ratione, et sic in infinitum, aut erit stare in primo; primae ergo intentiones non erunt definibiles per priora.

[70] I n 73 ad II 2 pg 116a indivisio cadit in ratione unius et veri et boni, vgl. Skotus: Comm. in Met. IV c 2 Bd. V pg 660 unum est prima passio et immediate adhaerens ipsi enti, mediante qua insunt omnes aliae passiones.

genau, was er darunter verstehen will und schließt bald von der Konvertibilität auf die notwendige Verbindung mit dem Sein in der realen Wirklichkeit,[71] bald von der Notwendigkeit dieser Synthesis in der gegenständlichen Ordnung auf die Konvertibilität der entsprechenden Begriffe.[72]

Aristoteles behauptet vom proprium (ἴδιον), daß es zwar nicht das Wesen des Dinges bezeichnet, aber doch nur ihm allein zukommt und in der Aussage an seine Stelle treten kann, mit ihm vertauscht werden kann. Was zugleich auch einem anderen zukommen kann, kann in der Aussage nicht mit dem Subjekt vertauscht werden.[73] Die notwendige Verbindung des proprium mit dem Subjekt in der Seinsordnung könnte aber an sich noch nicht die Berechtigung geben, es in der Aussage einfach mit seinem Subjekt zu vertauschen, wenn Aristoteles nicht in diesen „Bestimmtheiten an sich" (πάθη καθ' αὐτά) den Begriff des Subjekts, an dem sie Bestimmtheiten sind, mit enthalten sein ließe. „Darunter (unter den Bestimmtheiten an sich) versteht man alles dasjenige, in welchen der Begriff oder der Name dessen, an welchen es eine Affektion ist, enthalten ist und was man nicht abgetrennt davon erklären kann, wie man wohl das Weiße erklären kann ohne den Menschen, aber nicht das Weiblichsein ohne das Tier."[74] Auch Avicenna lehrt diese Vertauschbar-

[71] I n 100 R pg 158b sed omne ens est verum quia convertuntur verum et ens.

[72] I n 87 C 1 pg 138b sicut verum convertitur cum ente, quia unumquodque sic se habet ad esse sicut ad veritatem.

[73] Arist. Top. I, 5 102a. Ἴδιον δ' ἐστὶ δ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος, οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν ... οὐδεὶς γὰρ ἴδιον λέγει τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλῳ ὑπάρχειν ... ὅτι δὲ τῶν ἐνδεχομένων ἄλλῳ ὑπάρχειν οὐδὲν ἀντικατηγορεῖται, δῆλον· οὐ γὰρ ἀναγκαῖον, εἴ τι καθεύδει, ἄνθρωπον εἶναι.

[74] Met. Z 5 1030b. ὡς τὸ ἄρρεν τῷ ζῴῳ καὶ τὸ ἴσον τῷ ποσῷ καὶ πανθ' ὅσα λέγεται καθ' αὑτὰ ὑπάρχειν. ταῦτα δ' ἐστὶν ἐν ὅσοις ὑπάρχει ἢ ὁ λόγος ἢ τοὔνομα, οὗ ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος, καὶ μὴ ἐνδέχεται δηλῶσαι χωρίς, ὥσπερ τὸ λευκὸν ἄνευ τοῦ ἀνθρώπον ἐνδέχεται, ἀλλ' οὐ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ ζῴου. Übers. H. Bonitz: herg. von E. W., Berlin 1890, pg 134/35.

keit des proprium mit seinem Subjekt in der Aussage und führt das gerade für das Verhältnis ens unum aus.[75]

Was nun das geschaffene Sein anlangt, so sieht Alexander in seinen ersten Bestimmtheiten proprietates und darum kann auch er, sofern sie konkret gefaßt werden, ihre Vertauschbarkeit mit dem Subjekt in der Aussage behaupten. Eine andere Frage aber ist die, ob denn Einheit, Wahrheit und Güte, also die Determinationen abstrakt gefaßt, eine notwendige Beziehung zu einem Träger in sich schließen, ob sie so, wie sie uns durch die Erleuchtung mitgeteilt werden, auf Grund ihres Inhalts nur als propria eines Subjekts ausgesagt werden können. Das scheint unvereinbar mit der ausdrücklichen Lehre von der Geltungspriorität dieser Begriffe für das göttliche Sein. Von Gott können sie ja nur im Sinne einer Wesensprädikation, nicht als propria im strengen Sinne ausgesagt werden.[76] Darum kann unser Autor die Lehre von der Konvertibilität nicht aus den Begriffen der primae determinationes ableiten, sondern kann sie nur auf die Erkenntnis von der besonderen Form, in der sie im geschaffenen Sein verwirklicht sind, gründen.[77] Damit beantwortet sich auch

[75] Avicenna: Met. VII 1.

[76] I n 107 S pg 168—169; I n 117 pg 183—186: II ad 1 pg 185 uno modo dicitur substantialiter bonum, quando substantia est bonum, ita quod idem sit bonitas... hoc modo solus deus dicitur bonum substantialiter.

[77] Es wäre lohnend, die hier von Alex. grundgelegte Lehre bezüglich der Art des Enthaltenseins des ens in den primae determinationes in ihrer Entwicklung bei den Vertretern der Franziskanerschule weiter zu verfolgen. Wenn wir kurz auf Scotus hinsehen, so finden wir auch bei ihm die Auffassung, daß die passiones entis das ens als ein additum einschließen, daß die passiones selbst nicht mehr wesenhaft unter den allgemeinsten Begriff ens fallen: L I Sent. d. III qu. 3 pg 103 ens igitur in ratione suae passionis sicut additum... si ens cadit in ratione earum ut additum, ergo non est per se primo modo in ratione quidditativa earum; pg 104: si unum includit ens quidditative, non includit praecise ens, quia idem tunc esset passio sui ipsius, ergo includit ens et aliquid aliud... Quidquid est primo passio entis, ex hoc non includit ens quidditative pg 108: cum nihil possit esse communius ente, et ens non possit esse commune univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia

die obige Frage, ob diese Begriffe, abstrakt gefaßt eine notwendige Beziehung zum ens in sich schließen, entschieden negativ.

Wir haben also gesehen, daß Alexander die transcendentalen Begriffe ens, unum, verum, bonum ihrem Inhalt nach wohl voneinander unterscheidet, daß er die drei letzteren als primae determinationes entis als zum ens hinzukommend betrachtet und sie daher auch nicht aus einer Analyse des Seinsbegriffs in seine Merkmale gewinnt. Dürfen wir aber das Verhältnis dieser konkret gefaßten Begriffe zum übergeordneten Begriff ens identifizieren mit dem Verhältnis des Artbegriffs zum übergeordneten Gattungsbegriff? Die differentia specifica, die den Gattungsbegriff zum Artbegriff determiniert, hat mit der hier in Frage kommenden „ratio enti addita" gemeinsam, daß auch sie nicht unter den übergeordneten Begriff fällt, sich nicht in ihn auflösen läßt. Aber der Artbegriff fügt nicht bloß ein gewisses Merkmal zum Gattungsbegriff hinzu, sondern er besagt eine besondere Form der Verwirklichung innerhalb der im Gattungsbegriff festgelegten Möglichkeiten und unterscheidet sich dadurch sehr stark von dieser Art der Determination, wie sie das ens durch die Proprietates erfährt. Hier haben wir ja in der begrifflichen wie in der Seinsordnung ein Additionsverhältnis. Natürlich bedeuten diese Proprietäten gegenüber dem ens auch keine umfängliche Beschränkung, wie dies wohl bei Art und Gattung der Fall ist.[78] Gerade die letztere Feststellung gibt unserem Scholastiker Gelegenheit zu grundsätzlichen Bemerkungen über die Bedeutung dieser determinationes für die Erkenntnis des konkreten Gegenstandes. Auf den Einwand, der sich gegen die Lehre von der inhaltlichen Bereicherung des unum gegenüber dem ens mit dem Argument wendet, daß dann das unum notwendig einen geringe-

non de differentiis ultimis, nec de passionibus suis, sequitur quod nihil est primum objectum intellectus nostri propter communitatem in quid ipsius ad omne per se intelligibile.

[78] I n 88 R pg 140; sie sind also aequipollente Begriffe.

ren Umfang hätte als das ens, bekommen wir folgende Antwort: „Es ist zu sagen, daß es eine «coarctatio» im doppelten Sinne gibt: In Bezug auf die Weise des Erkennens und in Bezug auf die Reichweite des Gegenstandsgebietes, die dem Akt des Wirklichseins entspricht. Es ist also zu sagen, daß die zum ens hinzugefügte Bestimmung der Einheit dasselbe beschränkt nach der Weise des Erkennens; wenn ich nämlich sage «unum», so wird das ens nicht in jeder Hinsicht gedacht, sondern nur nach einer ganz bestimmten, eben nach seiner Ungeteiltheit. In Bezug auf die Reichweite des Gegenstandsgebietes bedeutet es aber keine Beschränkung, weil ja kein Seiendes existiert, das nicht an der Einheit teil hätte."[79] Hier stoßen wir zum ersten Mal auf die Zweideutigkeit des Begriffes ens, der bald den konkreten, individuellen, real existierenden Gegenstand, bald das letzte innerste Wesen jedes Seienden bedeutet. Nur hinsichtlich des konkreten, wirklichen Gegenstandes bedeutet das unum eine coarctatio des ens secundum rationem intelligendi, niemals aber in Bezug auf das ens, insofern es Subjekt dieser Determination ist, weil ja dieses ens in den Begriffen unum, verum, bonum enthalten ist. Diese Doppeldeutigkeit des ens tritt uns auch entgegen, wenn Alexander die Verschiedenheit der Stellung der drei Bestimmtheiten zum ens für unser Erkennen behandelt. Auf den Einwand, daß unum und ens als vestigium trinitatis identisch sind, antwortet unser Autor, indem er zunächst diese Identität zugibt, aber dann weiterfährt: „Nicht aber folgt daraus, daß der Begriff des einen sich nicht unterscheidet vom Begriff des anderen; denn weil ein Seiendes von unserem Intellekt nicht aufgefaßt wird, ohne daß damit die Ungeteiltheit miterkannt wird, darum werden sie beide für ein und dasselbe gehalten, wobei aber die Ungeteiltheit nicht durch das ens, sondern durch das unum aufgeführt wird. Nicht so aber ist es mit dem Begriff des verum und bonum: Unser Intellekt nämlich erfaßt das Seiende ohne das

[79] I n 73 ad I 1 pg 115b.

bonum mitzuerkennen. Desgleichen würde er, vom Gegenstand aus gesehen, das ens erfassen ohne das verum miterkannt zu haben, wenn nicht der Sinn des Erkennens, auf Grund dessen eben nur das Wahre erkannt wird, das verhindern würde."[80] Wenn ich einen Gegenstand als ens erkenne, dann habe ich dabei notwendig die Einheit miterkannt. Diese Notwendigkeit ist eine „ex parte rei". Das will heißen: Wenn ein Gegenstand den Begriff ens erfüllt — und nur dann kann ich ihn ja als ens erkennen, wenn Erkennen ein Abbilden der Wirklichkeit sein soll — dann erfüllt er natürlich eine bestimmte Bedeutungseinheit, muß also selbst eine Einheit sein. Ein unum ist also der konkrete Gegenstand, weil und insofern er ein ens ist. Insofern mir nun der Gegenstand als ens gegenübertritt, tritt er mir auch als unum gegenüber. Weil das „unum-Sein" im Wesen des ens begründet ist und ein ens ohne Einheit undenkbar ist, darum ist mit dem Begriff ens die Einheit immer irgendwie mitgedacht. Explicite braucht dieses Merkmal nicht mitgedacht zu sein — darum sagt Alexander auch ganz richtig „cointellecta indivisione" — wie es ja auch im ens nicht als Merkmal enthalten ist. Dieses Miterkennen der Einheit mit dem ens wird aber ausdrücklich nicht aus dem Wesen des Erkennens abgeleitet, also nicht daraus, daß wir eben einen Gegenstand nur dadurch begrifflich festlegen können, daß wir ihn in eine bestimmte einheitliche Form bringen, sondern vom Gegenstande aus. Weil ein Gegenstand den Begriff ens erfüllt, darum ist er notwendig ein unum, darum ist er aber nicht notwendig ein verum und bonum. Darum brauchen wir ex parte rei auch diese beiden Bestimmtheiten nicht mit dem ens mitzuerkennen. Weil Erkennen aber auf Seiten des Objekts die Erkennbarkeit voraussetzt, darum muß man mit dem Erkenntnisobjekt natürlich auch seine Erkennbarkeit mitdenken.

Das ens als subjectum für die notwendigen und ersten Bestimmtheiten ist auch Ausgangspunkt für die Stufung, die

[80] Ibd. ad I 2 pg 115b.

Alexander in den determinationes vornimmt. „Der Begriff des ens geht natürlicher Weise dem Begriff des unum und der Begriff des unum dem des verum und bonum voraus: absoluter nämlich ist der Begriff des ens als der des unum, wie gezeigt wurde; absoluter ist auch der Begriff des unum, der vom Seienden ausgesagt wird, insofern es rein für sich betrachtet wird, als der Begriff des verum und bonum, die vom Seienden ausgesagt werden, insofern es auf etwas bezogen ist. Desgleichen ist der Begriff des Wahren absoluter als der des Guten, wie das Sein des Dinges betrachtet ohne seinen Nutzen oder seine Ordnung und das Sein des Dinges mit seinem Nutzen und seiner Ordnung."[81] Es ist der Begriff „indivisio" der Grundbegriff aller drei Bestimmtheiten und diese werden nun nach ihrer größeren oder geringeren inhaltlichen Bestimmtheit abgestuft. Für dieses Bemessen selber aber werden die zur Einheit verbundenen Wesenskonstituenten jedes konkreten Dinges herangezogen: „Die Ungeteiltheit fällt unter den Begriff des Einen und Wahren und Guten; aber die Ungeteiltheit im Begriff des Einen ist die Ungeteiltheit des Seienden und darum ist das Eine das ungeteilte Seiende; im Begriff des Wahren aber liegt die Ungeteiltheit gegenüber dem esse, denn die Wahrheit ist die Einheit des Seins mit dem, was ist; im Begriff des Guten steckt die Einheit der Vollendung gegenüber der Potens, zu deren Natur es gehört zur Vollendung zu kommen, wenn es seinem Ziel zustrebt."[82]

III. Die „Notificatio" der „ersten Eindrücke im Intellekt".

Nachdem wir so Alexanders Anschauungen über den transcendentalen Charakter und die ihn ermöglichende Verschiedenheit der Aussageweise dieser ersten und allgemeinsten Bestimmtheiten des Seins, über ihre begriffliche Stellung zum ens, ihre Konvertibilität mit dem Sein, über ihre Bedeutung für die Erkenntnis des konkreten Gegenstandes und ihre Abstufung kennen gelernt haben, können wir an die letzte logische Frage, an die Frage nach der Möglichkeit ihrer Definition herangehen. Wir sind schon im ersten Kapitel auf dieses Problem gestoßen und haben uns dabei die Schwierigkeit klar gemacht, die sich für Alexander mit der Annahme der sinnlichen Erfahrungsgegebenheiten als „priora et notiora quoad nos" gegenüber den auf göttliche Erleuchtung zurückgeführten „primae impressiones apud intellectum" ergibt. Dort galt es das Gegebensein der ersten Eindrücke im Intellekt durch den Hinweis auf diese Zugeständnisse an die unmittelbare sinnliche Erfahrungsquelle zu klären. Hier muß uns die gleiche Stelle in ihrer Bedeutung für die Definition beschäftigen. Mit Berufung auf die aristotelische Lehre, daß jede Definition durch Früheres und Bekannteres geschehen müsse,[83] sagt Alexander: „Es ist zu sagen: Weil das ens das Ersterkennbare ist, so ist sein Sinn im Intellekt bekannt; die ersten Bestimmungen des Seienden also sind die ersten Eindrücke im Intellekt: Dies sind aber unum, verum, bonum, wie sich zeigen wird; sie werden also zu ihrer notificatio nichts Früheres haben. Wenn darum eine Erläuterung derselben geschehen soll, so kann das nur durch Späteres geschehen, wie durch Negation und die folgende Wirkung."[84] Aber ist denn eine Erläuterung eines Begriffs durch Späteres überhaupt möglich? Wie kann denn ein Unbekanntes durch noch Unbekannteres bekannt gemacht werden? Wir müssen eben unterscheiden zwischen „priora et notiora simpliciter" und „priora et notiora quoad nos", also zwischen logischer und psychologischer Priorität.[85] Es dreht sich aber um die Frage: Ist der Sinn, den wir z.B. mit dem Begriff der Einheit verbinden, eine bloße Negation oder die Angabe einer bloßen Wirkung? Alexander behauptet ausdrücklich, daß wir das am meisten Erkennbare und das Erste in jeder Gattung des

[81] I n 73 ad IV pg 116b.
[82] I n 73 ad II 2 pg 116a.
[83] Aristoteles: Topik VI c 4.
[84] I n 72 R II pg 113.
[85] Ibd ad I 1.

Seienden immer nur durch Negationen bestimmen können: „In jeder Gattung muß das «Was» durch eine Negation bestimmt werden, nicht deswegen, als ob sie nur Unvollkommenheit und Mangel hätten, sondern weil sie Nichts Anderes und Früheres vor sich haben, mit dem sie erklärt werden könnten, oder weil unser Intellekt nicht im Stande ist das zu erkennen oder zu verdeutlichen, wie es in seinem Wesen ist."[86] Nach dem Hinweis auf die Autoritäten,[87] die das Unvermögen des menschlichen Erkennens dem am meisten Erkennbaren gegenüber betonen und auf die Definition der Substanz als „ens non in alio" fährt Alexander weiter: „Also ist es notwendig, die ersten und vollkommensten Gegenstände durch Negation zu bestimmen, nicht als ob jene Negationen einen Defekt in ihnen bezeichnen würden, sondern weil wir nicht erkennen können, was den Negationen zu Grunde liegt, das eben ein vollkommenstes Sein ist." Da es sich hier um die Bestimmung der „notio innascibilitatis", die die Theologen der ersten Person in der Gottheit zuschreiben, handelt, ist es verständlich, daß Alexander zunächst von der Unerkennbarkeit dieser höchsten Realitäten spricht, doch unterscheidet er wohl zwischen der Unmöglichkeit des notificare und des intelligere. Wir müssen uns daher genau fragen: was ist der Sinn, den wir mit einem Begriffswort verbinden? Ist er ein positiver oder ist er reine Negation? Weiterhin: Was steht uns zur Verfügung, diesen Sinn zu klären und zu erläutern, ihn einem anderen aktuell bewußt zu machen? Wie

[86] I n 481 pg 684 nota-ergo primo.

[87] Aristoteles Met. A. 993b das Bild von der Nachteule. — Johannes Damascenus: de fide orthodoxa I c 4 (PG 94, 799).Boethius: De duabus naturis c 1 (PL 64, 1141). Aristoteles: De categ. c 3.

Alexander unterscheidet selbst ausdrücklich zwischen der Möglichkeit etwas ganz allgemein zu erfassen und der Möglichkeit das so Erfaßte in klaren Worten zu beschreiben: I n 333 R pg 493a. Hier bringt Alex. aus Johannes Damascenus: De fide orthod. I c 2 (PG 94, 791) folgenden Text: Multa igitur eorum quae obtuse de deo intelliguntur non integre enuntiari possunt sed ea, quae supra nos sunt, cogimur in eis, quae secundum nos sunt, dicere.

können wir das Wissen um diese Bedeutungseinheit, sollte sie uns einmal nicht bewußt gegenwärtig sein, wieder ins Bewußtsein zurückzurufen? Ist ein Gegenstand für unser Erkennen in seinem Sosein unerreichbar, so kann natürlich auch der ihn intendierende Begriff keinen positiven Inhalt haben, der das Wesen dieses Gegenstandes träfe. Das hat seinen Grund in der Abhängigkeit der Sinngebung unserer Begriffe vom aktuellen Erkennen. Dieser Hinweis auf die Schwäche unseres Erkenntnisvermögens wird aber sofort gegenstandslos, wenn der Begriffsinhalt durch unmittelbare göttliche Erleuchtung mitgeteilt ist. Fragen wir uns daher: was ist der Sinn der durch göttliche Erleuchtung mitgeteilten ersten Eindrücke im Intellekt? Daß der Seinsbegriff einen positiven Inhalt hat, haben wir gesehen. Am nächsten liegt es dem Begriff unitas eine Negation als Inhalt zu geben, aber Alexander weist diese Anschauung ausdrücklich ab, indem er den „Magister Sententarium" bekämpft: „Die Einheit wird in den göttlichen Personen auf Grund einer Proportion zur Einheit in den Creaturen ausgesagt; die Einheit aber in den Creaturen wird als Position und nicht bloß als Exclusion ausgesagt; daher ist es ähnlich auch in den göttlichen Personen, da doch die Einheit in wahrerem Sinne in den göttlichen Personen als in den Creaturen ist. Zugleich würde, sollten die genannten Begriffe nur als Privationen ausgesagt werden, die Einheit als die Privation der Vielheit und die Vielheit als die Privation der Einheit erkannt und so wäre ein Zirkel im Erkennen und auch im Sinne jener Begriffe und so wäre eines und dasselbe notificatio seiner selbst."[88] Darum ist also der Sinn der Einheit für Alexander ein positiver. Die Negation und die Angabe der Wirkungsbeziehungen (ens indivisum, divisum ab alio) ist nicht der eigentliche Sinn, den wir mit dem Begriffswort Einheit verbinden, sondern ist nur dessen notificatio, dessen Erläuterung. Tritt die Angabe dieser Merkmale an die Stelle der Definition, so muß sie Unbe-

[88] I n 434 S pg 627b.

kanntes durch Bekanntes bekannt machen. Die sinnlichen Erfahrungsgegebenheiten sind gewiß für unser menschliches Erkennen etwas sehr aufdringliches und darum leicht und allgemein zugänglich. Darum sind sie an sich wohl geeignet als Medien zur notificatio.[89] Dazu kann die Negation des Gegenteils und die Angabe der in der gesuchten Realität begründeten Wirkung unser Erkennen wohl auf diese gesuchte Realität hinführen.

Aber können diese Merkmale unmittelbare Erkenntnisquelle für einen von ihnen wesentlich verschiedenen Bedeutungsinhalt in dem Sinne werden, daß aus ihnen selbst dieser Inhalt geschöpft wird? Man kann jedenfalls von diesen Merkmalen im denkenden Erschließen den Ausgang nehmen. Sie können aber auch, und das scheint bei Alexander im Anschluß an Avicenna[90] gemeint zu sein, bloße Hinweise werden, die in uns eine ganz andere Erkenntnisquelle aufschließen, die also den Anstoß geben zur Aktualisierung der von einem höheren Intellekt mitgeteilten potentiell vorhandenen Bedeutungseinheiten. Diese Auffassung der Notificatio finden wir freilich bei Alexander nicht explicite ausgesprochen, aber sie ist die Konsequenz aus seiner Lehre von der Gegebenheit der obersten Begriffe durch Illumination. Trotzdem aber dürfen wir die unmittelbaren Gegebenheiten der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung nicht gering schätzen. Sie haben ihre Bedeutung und das soll die folgende Untersuchung über Alexanders Auffassung von der Bedeutung der Beziehungen für die Proprietäten in der Seins wie in der Erkenntnisordnung aufzeigen.

---

[89] I n 72 ad I 1 pg 113b notius quoad nos est quod primo occurrit secundum sensum.

[90] Avicenna I c 5; vgl. Horten pg 44.

§ 4.

Die Bedeutung der Beziehungen für die Proprietäten des Seins in der Seins- und in der Erkenntnisordnung.

Wir haben gehört, daß man das Seiende unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt betrachtet, wenn man ihm eine Proprietät zuschreibt. Welche Gesichtspunkte kommen nun hiefür in Frage. Aus der Lehre von der Notificatio haben wir gesehen, daß Beziehungen zur Feststellung des Wesens dieser Proprietäten von Bedeutung sind. Zur Orientierung stellen wir uns folgende Fragen: Sieht Alexander in den proprietates entis selbst nichts anderes als notwendig mit dem Sein gegebene Beziehungen? Oder sind die Beziehungen etwas Sekundäres gegenüber einer anderen Realität, die die eigentliche proprietas ist? Fällt die Beantwortung der letzten Frage bejahend aus, so haben wir uns weiterhin zu vergewissern: Welche Bedeutung haben die Beziehungen für unser Erkennen dieser Seinsbestimmtheiten?

A. Die drei Beziehungsgruppen jedes geschaffenen Seienden und ihre Bedeutung für die ersten Bestimmtheiten des Seins in der gegenständlichen Ordnung.

Man kann die Dinge betrachten insofern sie hineingestellt sind in den Wirklichkeitszusammenhang, in das Ganze der Seinswelt und mannigfaltige Beziehungen zu anderem Seienden fundieren. Man kann die Dinge aber auch so betrachten, daß man sie zurückführt auf die Ursache alles Seins, auf die göttliche Ursache und auch hier sind wieder verschiedene Betrachtungsgesichtspunkte möglich. Schließlich kann man das Sein der Dinge untersuchen, insofern es hinbezogen ist auf erkennende und strebende Subjekte und die verschiedenen Weisen der Stellungnahme dieser Subjekte zum Seienden werden auch wieder verschiedene Betrachtungsgesichts-

punkte ergeben.[91] „Man muß sagen, daß das ens das Ersterkennbare ist; die ersten Bestimmungen des ens aber sind «unum», «verum» und «bonum»: Sie bestimmen nämlich das Seiende insofern das Sein der Dinge betrachtet wird im eigenen Bereich, und auch gemäß der Beziehung ihres Seins zur göttlichen Ursache und hinsichtlich der Beziehung der Dinge zur Seele, die da ein Bild der göttlichen Wesenheit ist." Nun werden diese Betrachtungsweisen des Seienden im einzelnen durchgeführt und in jeder dieser drei Gruppen der Grund für die dreifache Bestimmung des Seienden gefunden. „Insofern aber das Sein der Dinge betrachtet wird innerhalb des eigenen Bereichs, ist die Bestimmung des Seienden eine dreifache: Entweder nämlich wird das Seiende absolut betrachtet, oder insofern es in Beziehung steht: Insofern es in Beziehung steht, entweder im Sinne einer Verschiedenheit oder einer Übereinstimmung. Insofern irgend ein Seiendes absolut betrachtet wird, als von anderen verschieden und in sich ungeteilt, wird es durch das unum bestimmt. Insofern aber ein Seiendes betrachtet wird, verglichen mit einem anderen, hinsichtlich der Unterschiedenheit, wird es durch das verum bestimmt: Wahr ist nämlich das, wodurch das Ding ein Unterschiedensein hat. Insofern etwas betrachtet wird, hinbezogen auf ein anderes hinsichtlich einer Übereinstimmung oder einer Hinordnung wird es durch das bonum bestimmt: Das Gute ist nämlich das, wodurch das Ding das Hingeordnetsein hat." Die drei Bestimmungen nun: Negation der inneren Teilung, Getrenntsein von jedem anderen, Unterschiedensein von einem andern und Hinordnung auf ein anderes könnten an sich wohl die ersten Bestimmtheiten des Seins selbst sein, insofern sie ja doch Sachverhalte jedes Seienden sind. Sie können aber auch bloß Folgeerscheinungen einer hinter ihnen stehenden, vom Sein als solchem unterscheidbaren Realität sein. Wie Alexander hierüber denkt, wird uns die Zurückführung der Bestimmtheiten auf ihre Ursache zeigen. „Insofern das Sein der Dinge betrachtet wird in seiner Beziehung zur göttlichen Ursache, wird auch die Bestimmung eine dreifache. Die göttliche Ursache nämlich ist Ursache nach der dreifachen Art des Ursacheseins: Als Wirkursache, als Formal- wie Exemplarursache, als Finalursache. Obgleich diese Kausalität der ganzen Trinität gemeinsam ist, wird sie doch als Wirkursächlichkeit dem Vater, als Exemplarursache dem Sohn und als Finalursache dem heiligen Geist zugeschrieben (appropriatur). Darum erleidet auch das Sein in der Creatur, das von der Ursache fließt, in Übereinstimmung mit der Ursache einen dreifachen Eindruck. Der Eindruck jener Bestimmtheit im Sein der Creatur, auf Grund dessen es in die Ähnlichkeitsbeziehung zur Wirkursächlichkeit tritt, ist die Einheit: Wie eben die Wirkursache eine ungeteilte, vervielfältigte in jeder Creatur ist, so wird auch es (das Sein der Creatur), soweit es ihm möglich ist, ein ungeteiltes Sein. Desgleichen ist der Eindruck jener Bestimmtheit, auf Grund der es in die Ähnlichkeitsbeziehung zur Formal- und Exemplarursache tritt, die Wahrheit: Wie eben die Exemplarusache der erste Quell der Wahrheit ist, so wird auch die Creatur, soweit es ihr möglich ist, diese Quelle nachahmen: das aber ist nichts anderes als «Wahrheit haben». Außerdem: der Eindruck, auf Grund dessen die Creatur in die Ähnlichkeitsbeziehung zur Finalursache tritt, ist das bonum: Wie eben die Finalursache die höchste Güte ist, so eignet jeder Creatur Hinneigung und Ähnlichkeit mit der höchsten Güte: Das aber ist die Güte der Creatur. Die Einheit des Seins der Creatur zeigt die Einheit der Wirkursache, die Wahrheit zeigt die Wahrheit der Exemplarursache, die Güte zeigt die Güte der Finalursache." Damit sagt uns Alexander ziemlich deutlich, daß er die determinationes entis wohl auf die Ursächlichkeitsbeziehungen des Schöpfers zur Creatur zurückführt, daß es aber doch eigene Dispositionen sind, auf Grund deren das geschaffene Sein in die Ähnlichkeitsbeziehung zum Schöpfer tritt. Aber noch eine dritte Beziehungsgruppe ist bedeutsam für die Bestimmung des Seienden. „Desgleichen

[91] I n 73 R pg 114b bis 115.

wird durch die Hinbezogenheit auf die Seele dieselbe Bestimmung verdreifacht: Das Sein der Dinge steht nämlich in dreifacher Beziehung zur Seele: Insofern das Ding im Gedächtnis geordnet, im Intellekt erfaßt, im Willen geliebt wird. Es ist also in jedem Seienden von der Ursache her Einheit, auf Grund der es im Gedächtnis geordnet und bewahrt wird. Das Gedächtnis nämlich setzt das, was es behält, im Sinne einer Zusammenordnung der Beziehung zum unum und der Unterschiede zusammen. Außerdem ist von der Exemplarursache her in jedem Seienden Wahrheit, durch die es von der Intelligenz erfaßt wird. Desgleichen ist von der Finalursache her die Güte, durch die es vom Willen geliebt und gebilligt wird."

Zusammenfassend dürfen wir wohl aus diesen Stellen für die Auffassung Alexanders von der Bedeutung der Beziehungen für die Proprietäten des Seins soviel sagen: Die Proprietäten verdanken ihr Sein der Wirk-Ursächlichkeitsbeziehung, die das Sein der Geschöpfe mit seinem Schöpfer verbindet. Die dreifache Ursächlichkeit Gottes drückt sich in der Creatur in Dispositionen ab und auf Grund dieser Dispositionen steht die Creatur in der Ähnlichkeitsbeziehung zur ersten Ursache. Weil nun aber alles Sein außer dem ersten Sein von Gott unmittelbar, oder mittelbar und unmittelbar zugleich von Gott abhängt und Gott immer in dieser dreifachen Weise Ursache[92] ist, muß auch notwendig jedes Sein diese Dispositionen in sich aufnehmen, muß konform mit der Ursache, muß ein „Vestigium trinitatis" sein. So begründet das Schöpfungsverhältnis das Sein der Determinationen überhaupt, begründet aber auch die Notwendigkeit ihrer Verbindung mit dem Sein. Diese Determinationen selbst sind Grund der Beziehungen jedes Seienden zu allem anderen Seienden innerhalb der vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit, wie auch der Beziehungen dieses Wirklichen zu bewußtseinsbegabten, vernünftigen Subjekten. Die Beziehungen sind also

[92] Vgl. IV. Kap.

Ursache- oder Wirkungsbeziehungen der proprietates selbst. Sie haben aber auch eine zweite wichtige Aufgabe zu erfüllen.

B. Die drei Beziehungsgruppen in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis der ersten Bestimmtheiten des Seins.

Wir haben oben gesehen, daß Alexander gerade Beziehungen benützen will, um die Proprietäten im Sinne einer Umschreibung näher bestimmen zu können, als Mittel der „notificatio". Diese „notificatio" hat in den Seinsverhältnissen ihren Berechtigungsgrund. Sie hat aber nur Sinn, wenn sie auch der Weise unseres Erkennens entspricht, weil sie ja Unbekanntes durch Bekanntes bekannt machen soll. Das unmittelbar gegebene Wissen um Bedeutungsinhalte, das auf die Erkenntnisquelle der illuminatio zurückgeht, kann eben in der Seele verdunkelt sein und muß dann aktuell bewußt gemacht werden. Hiezu wird der Weg eingeschlagen, der auch zu gehen ist, will man diese allgemeinsten Begriffe durch Abstraktion aus den endlichen Erfahrungsgegebenheiten gewinnen. Dieser Weg aber führt über die Beziehungserkenntnis zur Erkenntnis der den Beziehungen zu Grunde liegenden Realitäten. Nicht wesentlich verschieden von diesem Weg ist jener, den unser Erkennen gehen muß um zur Erkenntnis der Notwendigkeit der Verbindung dieser Bestimmtheiten mit dem Sein zu gelangen. Die Begriffe treffen ja in ihrem eigentlichen Sinn das göttliche Sein, besagen daher keine notwendige Hinordnung auf ein Subjekt als Träger des ausgesagten Sachverhalts. Gewiß wäre es nun dem Ideal des Erkennens entsprechend, wenn wir die Bestimmtheiten des geschaffenen Seins aus einem komprehensiven Erfassen der göttlichen Wesenheit selbst erkennen würden, weil ja wahres Wissen Erkenntnis aus der Ursache ist.[93] Ein solches Wissen aber aus der Ursache gibt es nur in den

[93] I n 22 ad II pg 33b stricte dicitur scientia cognitio rei per causam.

partikulären Ursachen, nicht aber in der allgemeinen.[94] In den unmittelbar gegebenen Gottesbegriffen haben wir kein komprehensives Erfassen Gottes, die obige Zurückführung der Bestimmtheiten des Seins auf die drei Ursächlichkeitsweisen Gottes ist somit nicht als Erkennen geschöpflicher Bestimmtheiten aus Gottes Wesen selbst heraus aufzufassen. Die Erkenntnis Gottes durch angeborene Begriffe wird zunächst als Daseinserkenntnis und als Wesenserkenntnis wohl nur in ratione communi gedacht, das Wissen um die dreifache Ursächlichkeit Gottes auf Analogieschlüsse zurückgeführt. Wenn wir freilich wissen, daß Gott existiert und daß er in dreifacher Weise Schöpfer ist, dann können wir aus dieser Erkenntnis die Notwendigkeit dieser Bestimmtheiten für das geschaffene Sein nachweisen. Aber auch hier muß noch ein Zwischenglied eingeschaltet werden. Wir haben Begriffe von diesen determinationes; diese Begriffe aber sind ihrem wahren Gehalt nach nur von Gott erfüllt; wir finden sie aber auch in unvollkommener Erfüllung in der endlichen Erfahrungswirklichkeit vor und messen diese Erfahrungsgegebenheiten an unseren Begriffen. Anlaß, diese Begriffe auf das endliche Sein anzuwenden, gibt uns offenbar die Erkenntnis der Beziehungen. Sagen wir das wahre Gute, die wirkliche Wahrheit in diesem Sinne durch die „praedicatio per denominationem a causa" aus, so ist das nicht identisch mit der Zurückführung dieser geschöpflichen Attribute durch schlußfolgerndes Denken auf die Ursache, sondern es ist ein unmittelbares Aussagen der Ursache vom geschöpflichen Sein selbst. Voraussetzung für die denominatio ist aber die Erkenntnis der Abhängigkeit des endlichen Seins vom unendlichen Sein im allgemeinen, wenn auch noch nicht speziell hinsichtlich dieser Attribute. Diese Erkenntnis kann aber nur aus dem endlichen Sein selbst gewonnen sein. Hier greifen schlußfolgerndes Denken und die apriorische Erkenntnisquelle der illuminatio ineinander und Alexander

[94] I n 113 ad II pg 178.

hat versäumt jeder dieser Erkenntnisarten ihre besondere Aufgabe und ihren Bereich im Erkenntnisprozeß genau abzugrenzen. Neben der praedicatio per denominationem gibt es noch eine praedicatio dieser Begriffe im Sinne der praedicatio formalis, neben dem Wissen um den Inhalt dieser Begriffe durch unmittelbare göttliche Erleuchtung gibt es noch ein Wissen um diesen Inhalt, das aus der endlichen Erfahrungswirklichkeit selbst abstrahiert ist.[95] Diese beiden Inhalte sind aber nicht identisch. Zur Gewinnung der endlichbedingten Sinngebung ist offenbar die Erkenntnis der oben dargelegten Beziehungsgruppen grundlegende Voraussetzung. Die Beziehungen der Gegenstände unserer Erfahrung werden ja vorgefunden. Eine andere Frage ist freilich die, ob wir denn wissen können, daß alles Seiende in diesen Beziehungen steht, daß alles Seiende erkannt und erstrebt werden kann, daß alles aufeinander hingeordnet ist. Weiterhin: ist denn alles Sein deswegen, weil es ein Sein ist, in diesen Beziehungen? Nur wenn man diese Fragen bejahend beantwortet, kann man in den Bestimmtheiten Proprietäten sehen.[96] Die Erkenntnis dieser Bestimmungen des Seins als Proprietäten, die Erkenntnis ihrer Umfangsgleichheit und notwendigen Verbindung mit dem Sein ist aber erst möglich, wenn wir das Sein selbst auf seine erste und allgemeinste Ursache zurückführen und wenn wir andererseits die Seele als ein Abbild des göttlichen Seins, als gottverwandt und damit hingeordnet und abgestimmt auf das, was von Gott stammt und die Spuren des göttlichen Seins an sich trägt, erkennen. Die Erkenntnis des endlichen Seins und seiner Be-

[95] I n 335 R pg 496 dupliciter enim est via intelligendi, ad quam consequitur ratio dicendi: una est cum intellectus procedit ab effectibus ad causam cognoscendam ... et in hac via si accipiatur ratio nominandi sive dicendi, transsumit nomina effectuum ad significandam causam, ut nomen sapientiae ad significandam dei notitiam, et nomen unitatis, quod similiter invenit in creatura, ad significandam dei unitatem et sic de aliis.

[96] I n 464 R pg 665 proprietas dicitur quod uni soli convenit, hunc ab illo distinguens.

stimmtheiten durch Zurückführung auf ihre Ursache ist nach Alexander eine Vervollkommnung der Erkenntnis. „Es ist zu sagen, daß man diese sichtbaren wie unsichtbaren Creaturen in doppelter Weise erkennen kann: man kann sie nämlich betrachten unter dem Gesichtspunkt der Schönheit und Ergötzlichkeit, die in ihnen ist, ohne sie zurückzuführen auf Gott, von dem sie diese haben. In dieser Hinsicht ist darum auch Gelegenheit zum Irrtum gegeben. Die andere Weise aber ist die, daß man sie betrachtet, insofern sie Schönheit vom höchsten Schönen und Ergötzlichen haben und so führen die Spuren zu dem, dessen Spuren sie sind." Man kann ja auch ein Gemälde als Gemälde und als Bild betrachten.[97]

Wir müssen also nach Alexander unterscheiden die Erkenntnis der determinationes entis auf Grund der Erkenntnis der Beziehungen des Seienden zu anderen Seienden und zu bewußtseinsbegabten, vernünftigen Subjekten und die Erkenntnis durch Zurückführung dieser Bestimmtheiten auf die Ursache und die damit ergebene Erkenntnis derselben als Proprietäten, als notwendig verbunden mit dem Sein. Diesen beiden Erkenntnisweisen entspricht die praedicatio formalis oder per inhaerentiam. Die unmittelbare Gegebenheit der Bedeutungsinhalte einiger Begriffe, die als Gottesbegriffe erkannt sind, ist Anlaß, das geschaffene Sein an diesen Begriffen zu messen und in seiner unvollkommenen Erfüllung dieser Begriffe zu erkennen. Dieser zweite Weg ist kein schlußfolgerndes Denken.

[97] II n 40 R pg 49.

§ 5.

Die Proprietäten des Seins in der vom Denken unabhängigen Wirklichkeit.

A. Die Annahme realer Proprietäten.

I. Als gegenständliches Korrelat der begrifflichen additio ad ens.

Wir haben gesehen, daß nach Alexander von Hales jeder der transcendentalen Begriffe nach dem ens eine positive Bestimmtheit zum ens hinzufügt, daß dieses additum aber nicht eine Beziehung noch auch das ens, insofern es in dieser Beziehung steht, zum Formalobjekt hat. Diese seine Ansicht tritt besonders deutlich in der Bestimmung der Einheit als Position hervor.[98] Ja gerade deshalb weil er die Einheit nicht als bloße negatio privationis verstanden wissen will und weil er das Gutsein der Creatur nicht in ihrer bloßen Seinsabhängigkeit vom wahren Guten bestehen läßt, sieht er sich zur Annahme realer Proprietäten gedrängt. Soll der Begriff der Einheit einen positiven Inhalt haben und soll dieser Begriff keine bloße Fiktion sein, so muß ihm auch ein gegenständliches Korrelat entsprechen. Darum wendet sich Alexander, nachdem er den positiven Inhalt des Begriffs der Einheit behauptet hat, gegen jene, die in diesem positiven Inhalt ein bloßes Gedankengebilde sehen. „Deswegen sagten andere, daß derartige Ausdrücke nur Redensarten sind und nichts Gegenständliches, sondern nur etwas Gedachtes bezeichnen. Aber das scheint nichts zu bedeuten, weil ja jeder Erkenntnisinhalt eine Ähnlichkeit mit dem Gegenstande einschließt und eine Aussage, der nichts am Gegenstande entspricht, eben eitel ist. Desgleichen ist ja die Einheit der Dinge in der Natur eine Proprietät, die das eine vom anderen unterscheidet, weil ja das eine in sich ungeteilt und von den an-

[98] Vgl. Avicenna, der in der Einheit des Seins ein proprium accidens entis sieht (Horten pg 172—173).

deren geschieden ist."[99] Was ist nun aber das dem positiven Inhalt des Begriffs der Einheit am Gegenstand Entsprechende? Einige schon bekannte Texte zeigen uns, daß Alexander diese Bestimmtheit des Seienden als einen Eindruck, eine Disposition im Sein von Seiten der göttlichen Ursache her ansieht, daß ihm diese Bestimmungen die „vestigia trinitatis" im engeren Sinne sind: esse in creatura, quod fluit a causa, triplicem sortitur impressionem, ut in conformatione ad causam — impressio ergo dispositionis in esse creaturae, secundum quam fit in conformitate ad efficientem causam est unitas — unitas esse creaturae monstrat unitatem efficientis.[100] Außerdem sind ihm diese Bestimmtheiten Fundamente jener Beziehungen, die wir in der notificatio als Merkmale anführen, Beziehungen zu bewußtseinstranscendentem Seienden und zu vernünftigen Subjekten.[101] Wir müssen uns eben bezüglich der Bestimmtheiten der Creatur, die sie von ihrer allgemeinen Ursache hat, klar machen, daß einige nur eine bestimmte Tätigkeit dieser ersten Ursache in ihren Wirkungen bezeichnen, während andere auch eine Ähnlichkeitsbeziehung des Gewirkten mit dem Wirkenden begründen. Bei der Frage ob mensura, numerus, pondus auch dem göttlichen Sein als Bestimmungen beigelegt werden können, sagt uns unser Autor: „Mögen auch diese Bestimmtheiten im eigentlichen Sinne der Creatur zukommen, so eignen sie nichtsdestoweniger auf Grund einer bestimmten Beziehung den Weisen des Ursacheseins, die im Schöpfer sind. Man muß eben bemerken, daß es eine doppelte Art der Bestimmtheiten in der Creatur gibt: die eine Art betrifft Bestimmungen, die in irgend einer Weise im Schöpfer und Geschöpf ähnlich sind, wie Einheit, Wahrheit, Güte. Es gibt aber auch andere, die in der Creatur sich finden auf Grund der Beziehung zu

[99] I n 434 S pg 627b.

[100] Vgl. I n 73 R pg 115.

[101] I n 73 ad II 1 discernitur enim res a re inquantum est, inquantum cognoscibilis est. Primam discretionem efficit per se unitas, secundam vero veritas. Ibd. R bonum enim est ex quo res habet ordinari.

den Weisen des Ursacheseins im Schöpfer; diese bringen nicht eine Ähnlichkeit mit sich, wie die vorher genannten und von der Art sind mensura, numerus, pondus. Mögen sie auch in einer bestimmten Weise dem Schöpfer zukommen, insofern er «Maß ohne Maß» usw. ist, so ist das doch nur im äquivoken Sinne zu verstehen."[102] Darum müssen wir eben auch unterscheiden zwischen den Begriffen, die eine göttliche Tätigkeit besagen und ihren Reflex in der Schöpfung mitbezeichnen und jener communitas, die in einer verschiedenartigen und verschiedengradigen Erfüllung des Begriffsinhaltes selbst begründet ist, also der communitas secundum prius et posterius.[103] Das bonum z. B. fügt zum Wirkungsein noch etwas Positives hinzu, sagt also mehr als die bloße Hinbeziehung auf die Ursache: „Ich gestehe zu, daß nicht in jeder Hinsicht die Creatur im gleichen Sinne gut genannt wird, wie das Werk menschlich, wenngleich jede der beiden Bestimmungen durch eine Denomination von der Ursache her ausgesagt wird: Denn die göttliche Ursache verhält sich viel wesentlicher zu ihrer Wirkung, der Creatur, als die menschliche Ursache zu ihrem Werk."[104] Alexander nimmt also in den Proprietäten etwas zum Sein Hinzukommendes an und es soll unsere nächste Aufgabe sein, die Stellung dieser Proprietäten zum ens zu untersuchen.

II. Die Unterscheidung der Proprietäten vom Sein.

Zunächst behauptet Alexander, daß die determinationes mit dem ens und miteinander einen identischen Gegenstand bilden, daß sich aber ihre Begriffe unterscheiden. Wie Gott Dreiheit in der einen Wesenheit ist, so bilden auch diese Bestimmtheiten als „vestigia" dieser Trinität einen identi-

[102] II n 30 ad 1 pg 42b.

[103] I n 107 R pg 168—169 zu der schon erwähnten Unterscheidung der communitas quantum ad effectum connotatum von der communitas secundum prius et posterius vgl. Anm. 52.

[104] I n 116 C 1; ad 1 pg 182—183.

schen Gegenstand.[105] Nun ist aber diese Verschiedenheit der Begriffe irgendwie im Sein begründet, also keine rein logische. Die nächstliegende Unterscheidung der „separatio secundum rem" und der „separatio secundum intellectum"[106] wird Alexander schon zu eng, wenn es gilt, die Unterscheidung der göttlichen Wesenheit von der göttlichen Person festzulegen und darum unterscheidet er auch in der „differentia intellectus" die logische Unterscheidung der bloßen Abstraktion des Intellekts von der Unterscheidung auf Grund einer proprietas des Gegenstandes.[107] Gerade die letztere Art der Unterscheidung aber meint er, wenn er die „differentia secundum intelligentiae rationem" der „differentia secundum rem" gegenüberstellt.[108] Wenn man auch nur von einer „additio secundum intelligentiae rationem" spricht, so folgt daraus noch nicht, daß wir nur eine „differentia intelligentia rationis" setzen.[109] Es handelt sich nun um die Frage: dürfen wir die „differentia secundum intelligentiae rationem" unterscheiden von der „differentia intelligentia rationis", letztere mit der rein logischen Unterscheidung identifizieren und in ersterer ein Mehr, ein Zwischending zwischen realer und logischer Unterscheidung sehen? Es wird vor allem darum zu tun sein, den terminus „secundum intelligentiae rationem" genau zu fassen. Wenn wir bedenken, daß für Alexander die Erkenntnisweise der „ratio" in strengem Sinne das „accipere

[105] I n 88 R pg 140a quamvis secundum rem coincidant in idem verum, unum, bonum, tamen differunt intentiones eorum. pg 140 b istae ergo intentiones non separantur ab essentia rei velut vestigia primae causae, quae est trinitas unius essentiae.

[106] I n 392 ad 5 pg 577b.

[107] Ibd. ad 9 pg 578b.

[108] I n 393 R pg 579a differentia vero secundum intelligentiae rationem differt persona ab essentia, quia alia est ratio intelligentiae personae, alia essentiae.

[109] Ibd. ad 2 pg 579b quia aut loquitur de additione quae est secundum intelligentiae rationem, et hoc modo verum est, quia in ratione intelligentiae proprietas additur personae, non tamen ex hoc sequitur quod non sit ibi differentia nisi intelligentia rationis.

in collatione" ist, also das vergleichende Denken[110] und diese ratio nicht bloß Denken, sondern erkennendes Denken sein soll, wird es verständlich, daß unser Autor für diese „collatio" auch immer ein gegenständliches Korrelat sucht: „Es ist zu sagen, daß ratio im doppelten Sinne ausgesagt wird: Einmal wird ratio jenes Erfassen selbst genannt, das in der vergleichenden Tätigkeit besteht, andererseits wird ratio auch jenes genannt, das in der Vergleichung vorgefunden wird. Wenn nämlich der Intellekt den Gegenstand absolut erfaßt, dann wird seine Tätigkeit intelligere genannt, wenn er ihn aber in der Vergleichung erfaßt, in dem er das Eine mit dem Anderen vergleicht, dann wird er ratio genannt . . . und diese ratio ist ein Ding, wie wir ja auch sagen «universale est ratio» nicht weil es die Tätigkeit selbst ist, sondern weil es das vom vergleichenden Intellekt Vorgefundene ist, weil ja das Allgemeine vom Intellekt in der Vergleichung vorgefunden wird, nämlich in den Vielen, während es selbst eine res ist."[111] So wird ihm hier das „distingui ratione" identisch mit der „distinctio quae accipitur in collatione". Das Allgemeine ist eben etwas, das in den Vielen ist, nur durch die Vielen sein kann und darum in den Vielen vorgefunden wird. Darum fällt ihm die Unterscheidung des Allgemeinen vom Individuellen unter diese Art der Unterscheidung. Weil der primäre Sinn der Unterscheidung alles geschaffenen Seins in „quo est" und „quod est" der in allgemeines und konkretes Sein ist, darum ist ihm diese Zusammensetzung eine „compositio secundum rationem".[112] So kann Alexander seine Anschauungen über diese Art der Unterscheidung, wie auch

[110] I n 17 ad 2—3 pg 28 modus vere proprius rationis est accipere in collatione: ut unum in multis, velut universalem formam in multis singularibus et unum ex alio et post aliud ut ex principiis conclusionum.

[111] I n 316 ad 2 pg 464b et sic dicuntur distingui ratione, quia earum distinctio accipitur in collatione.

[112] II n 58 ad 1 pg 73 praeter has sunt duae compositiones secundum rationem, ubi scilicet duo conveniunt ad constructionem unius formae, sicut sunt partes definitivae, aut unum est forma alterius, sicut „quo est" forma est eius „quod est".

über die Art des Seins der dem vergleichenden Denken zu Grunde liegenden Realität so zusammenfassen: „ratio (das vom vergleichenden Denken Vorgefundene) steht in der Mitte zwischen Gegenstand und Intellekt und die ratio, die nicht eitel ist, wird nicht gänzlich vom Intellekt, sondern auch vom Gegenstande verursacht. Wenn darum Damascenus sagt, daß in den Creaturen die Verschiedenheit dem Gegenstande nach, die Allgemeinheit der ratio nach besteht, so wird dabei die «communitas ratione» nicht deswegen behauptet, weil etwa keinerlei reale Gemeinsamkeit bestünde, sondern weil die communitas im Gegenstande gemindert ist, während die Verschiedenheit vollkommen ist; daher folgt: wenn die Creaturen sich der Zahl nach unterscheiden, unterscheiden sie sich schlechthin. Aber es folgt nicht: sie sind eins der Gattung nach, der Art nach, also sind sie ein unum; darum wird diese Gemeinsamkeit nicht als eine dem Gegenstande nach betrachtet."[113] Der distinctio realis entspricht natürlich die compositio in esse simpliciter. Für letztere ist nach Alexander wesentlich, daß die Teile entweder für sich sind oder sich noch eine bestimmte Selbständigkeit wahren, wie dies auch bei Materie und Form, die auch eine reale, wesentliche Zusammensetzung bilden, noch der Fall ist.[114] Die „distinctio objectiva" aber, die ein Mittelding zwischen der rein logischen und der realen Unterscheidung ist, braucht Alexander vor allem für die Gotteslehre,[115] doch will er mit dieser Unterscheidung im geschöpflichen Sein vor allem das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, des Seins zu den Proprietäten klären.

[113] I n 404 II R 2 pg 595b ad aliud dicendum quod ratio medium est inter rem et intellectum; et ratio, quae vana non est, non causatur totaliter ab intellectu, sed a re. Cum ergo dicit Damascenus quod in creaturis differentia consideratur re, communitas ratione, non dicitur communitas considerari ratione eo quod non sit aliqua communitas secundum rem, sed quia communitas secundum rem est ibi diminuta, sed differentia perfecta.

[114] II n 58 ad 1 pg 73 b.

[115] I n 386 ad 2 pg 568b; vgl. II Prolog. pg XXXII n 17 nota 4.

Wenn ein Begriff in seinem festen und bestimmt begrenzten Inhalt in einem Gegenstande erfüllt ist und in ihm als dieser Inhalt vorgefunden werden kann, ohne daß das durch den Begriff intendierte Formalobjekt der individuelle Gegenstand selbst oder ein realer Wesensbestandteil desselben ist, so unterscheiden sich das so vorgefundene Reale, diese res und der konkrete Gegenstand in der „distinctio secundum rationis intelligentiam". Wenn von zwei Begriffen der eine den anderen in sich schließt, selbst aber gegenüber diesem ersten ein Mehr an Inhalt hat, und wenn beide Inhalte in ihrer reinen Form gegenständlich vorgefunden werden, ohne daß ihnen reale Wesensbestandteile entsprechen, so unterscheidet sich ihr Formalobjekt durch ebendiese distinctio objectiva (ens — unum). Von der begrifflichen und der Erkenntnisordnung aus wird so die Unterscheidung in das Gegenstandsbereich hinausprojiziert und darum kann auch diese gegenständliche Unterscheidung — selbst nur durch Heranziehung der begrifflichen Verhältnisse (Begriff der ratio fundata) erläutert werden. Wir finden diese Grundgedanken bei Alexander freilich nur angedeutet, dürfen in ihr aber wohl einen Ansatz zur skotistischen „distinctio formalis" sehen.

So bekommt jedenfalls bei Alexander das ens die Bestimmung des Subjektseins und die primae determinationes sind nicht bloß dem ens begrifflich zugesprochene Bestimmtheiten, gründen nicht bloß in einer verschiedenen Betrachtungsweise eines und desselben real identischen Gegenstandes, sind auch nicht Beziehungen dieses ens, sodaß die Bestimmungen das ens unter dem Gesichtspunkt dieses Bezogenseins betrachten würden, sondern sind reale Proprietäten, haben ihren eigenen Soseinsgehalt und sind als dieses Sosein vorfindbar. Durch diese ihre positive Eigenbestimmtheit unterscheiden sie sich vom ens, das Träger dieser Bestimmtheiten wird, bilden aber mit dem ens einen konkreten wirklichen Gegenstand. Es muß darum unsere nächste Aufgabe sein, die Art ihrer Verbindung mit dem Sein zu untersuchen.

III. Die Art der Verbindung dieser Proprietäten mit dem Sein.

In welchem Sinne sind diese Bestimmtheiten für das Sein wesentlich? Wenn es auch für jede Proprietät wesentlich ist, gerade an dem ihr zukommenden Subjekt zu sein und an keinem anderen,[116] so gibt es nach Alexander doch Verschiedenheiten innerhalb des Grundes dieser Notwendigkeit. Entsprechend dem Grund der Notwendigkeit stuft sich auch der Grad der Notwendigkeit ab. „Es ist zu sagen, daß es gewisse Proprietäten gibt, die dem Sein ganz allgemein folgen, die aber nicht auf die Ursache hinbezogen sind, sodaß sie die Beziehung des Verursachten zur Ursache besagten; ohne diese kann das Sein des Dinges nach beiden Weisen erkannt werden (Erkenntnis des Gegenstandes rein für sich und durch Hinbeziehung auf die Ursache). Derart aber sind numerus, mensura und pondus nicht; mögen sie auch nicht Wesensbestandteile des Gegenstandes sein, so besagen sie doch eine Hinbeziehung zur Ursache ohne die das Ding weder wird noch ist."[117] Gewiß sind auch Akzidentien die immer und überall mit ihrem Subjekt verbunden sind, Proprietäten desselben,[118] aber nicht Proprietäten im strengen Sinn des Wortes. Beide Arten sind wesentlich für ihr Subjekt, wenn wir wesentlich in einem weiteren Sinne nehmen, in dem eben eine der Wesenheit unmittelbar und unentrinnbar folgende Proprietät wesentlich genannt wird."[119] Höher als diese Art des Wesentlichseins steht die Art, in der unsere Proprietäten für das Sein wesentlich sind. „Wesentlich wird etwas im doppelten Sinne genannt: Entweder weil es ein Bestandteil des Wesens oder des ersten Seins des Gegenstandes ist,

[116] I n 464 R pg 665; vgl. Anm. 96.
[117] II n 32 ad 1 pg 43b.
[118] Ibd. ad 2 per se accidentia consequentia esse et fieri rei totaliter.
[119] I n 117 ad 1 pg 185a alio modo dicitur bonum substantialiter secundum secundum modum dicendi essentiale, scilicet secundum quod „essentiale" dicitur proprietas immediate sequens essentiam et inseparabiliter.

sodaß es unter seine Zusammensetzung fällt; in diesem Sinne werden «quo est» und «quod est» wesentlich genannt . . . in einem zweiten Sinne wird wesentlich genannt nicht bloß das, aus dem etwas zusammengesetzt ist, sondern das, wodurch der Gegenstand auf seine wesentliche Ursache, ohne die er nicht wäre, bezogen ist."[120] Weil diese Bestimmungen jedes Seienden diesem Sein auf Grund seiner Beziehung zur ersten und allgemeinsten Ursache eignen, darum sind sie für jedes Sein notwendig, ebenso wesentlich wie die Beziehung zur seinsetzenden Ursache im allgemeinen Sinne. Aber soll denn eine Proprietät nicht gerade im Wesen des Subjekts begründet sein, soll mit anderen Worten nicht das Seiende gerade deswegen, weil es ein Seiendes ist, diese Determinationen tragen? Seit Augustinus hat man dieses Verhältnis des „Propriumseins" für alle drei Grundbestimmungen des Seienden durch das Axiom zum Ausdruck gebraucht: „omne ens, in quantum est, unum, verum, bonum est." Alexander von Hales läßt nun ganz entschieden die unum-Bestimmtheit im Seinscharakter des Gegenstandes als solchem begründet sein[121] und das wohl mit Recht. Jedes ens ist ja gerade deswegen, weil es ein ens ist, ein Sosein; und Sosein heißt nichts anderes als in sich eine Einheit bilden und sich von anderen unterscheiden. Die Ungeteiltheit als negative Bestimmung müssen wir jedenfalls dem Sein, insofern es ein Sein ist, zuschreiben. Aber sagt uns denn nicht Alexander ausdrücklich, daß der Sinn der Einheit etwas positives ist? Können wir die Einheit als reale Proprietät im Wesen des Seins fundieren, durch eine Art Wesensanalyse aus dem ens heraus entwikkeln? Mit der Annahme realer Proprietäten wird eben die Frage nach ihrer Begründung im Seinscharakter als solchem doppelt schwierig. Was soll das augustinische „in quantum est" bedeuten? Alexander gibt uns Antwort bei der Behandlung des Verhältnisses von ens und verum. „Wenn gesagt

[120] I n 112 S pg 175b.
[121] I n 73 ad 2 pg 115b.

wird, «alles ist wahr insofern es ist», so kann das «insofern», das eine nähere Bestimmung aussagt, bezogen werden auf die gegenständliche Voraussetzung für die Aussage des verum und in diesem Sinne ist der Satz «alles ist wahr, insofern es ist», wahr, weil ja niemals in einem Gegenstande verum und ens getrennt sind, sondern weil vielmehr gilt: Wenn etwas ist, dann ist es wahr. Es kann aber auch bezogen werden auf die formelle Voraussetzung oder auf den Wesenssinn dessen, was ich wahr nenne, und so ist es nicht richtig: das ens nämlich ist nicht der Sinn des «Verum», sondern die Einheit von esse und ens wie gesagt wurde."[122] Alexander will hier die Ansicht abweisen, daß das Formalobjekt des Begriffes verum das ens sei, daß also der Gegenstand einfach nach seinem Seinscharakter betrachtet wird, wenn er mit dem Begriff verum bestimmt wird. Er will außerdem in der notwendigen Verbindung mit den Seinscharakter, im augustinischen „in quantum est", nur eine gegenständliche Voraussetzung sehen. Das Materialobjekt der beiden Begriffe ist eben dasselbe, derselbe identische konkrete Gegenstand, die „conditio suppositi". Hier wird gewiß Sein und Wahrheit nicht identifiziert, die Wahrheitsbestimmung des Seienden aber auch nicht in eine wesentliche Beziehung zum Seinscharakter gebracht, denn auch ein Akzidens, das immer einem Subjekt inhaeriert, stünde zu seinem Subjekt in der gleichen Beziehung wie nach diesem Text das verum zum ens. Gewiß muß etwas ein ens sein, um wahr sein zu können, aber eben nur deswegen, weil diese Bestimmtheit das ens als Subjekt voraussetzt. Daß aber die Bestimmtheit im Wesen des Subjekts bedingt wäre, ist nicht behauptet, solange man die Notwendigkeit der Verbindung nur so begründet: „quia numquam in aliquo supposito separantur verum et ens." Es ist unserem Autor auch hier primär darum zu tun, die Begriffe ens und verum scharf auseinander zu

[122] I n 88 ad I 2 pg 140b potest referri ad conditionem suppositi... vel potest referri ad conditionem formae sive rationem eius quod dico verum.

halten und nicht so sehr darum, die Notwendigkeitsbeziehung zwischen Sein und Wahrheit in der gegenständlichen Ordnung aufzuzeigen. Darum müssen wir zur Klärung unserer Frage noch auf eine andere Stelle verweisen, in der die Notwendigkeit der Verbindung des ens mit seinen ersten Bestimmtheiten aus dem Sein selbst abzuleiten gesucht wird. Es handelt sich um das Verhältnis ens und bonum[123] und das „in quantum est" wird hier als eine Bestimmung aufgefaßt, die das Sein auf seine Ursache, auf das wahre Sein, die wesenhafte bonitas zurückführt. „Die erste Ursache ist, wie der Philosoph sagt, in höherem Grade für die Wirkung wesentlich als die anderen Ursachen. Das aber ist so zu verstehen: Nicht daß etwa die erste Ursache ein Wesensbestandteil der Wirkungen wäre, sondern so, daß die Wirkungen eben nichts sind außer dadurch, daß sie von ihr sind, durch sie sind und von ihr im Sein erhalten werden, dadurch daß sie auf sie hingeordnet sind. So auch das Bonum, das die Causalbeziehung angibt, wie Dionysius[124] sagt: «Gut ist das, in dem alles besteht, in dem alles erhalten wird und auf das alles hingeordnet ist.» Daher ist alles, insofern es ist, vom Guten, im Guten und zum Guten hingeordnet und das ist die Güte in der Creatur: Vom Guten sein, im Guten sein und zum Guten hingeordnet sein. Darum ist also die Güte der Creatur nicht die wesenhafte Güte, aber dennoch ist sie in dem, was ist (et tamen est in eo, quod est)." Daß diese Benennung aber doch mehr ist als die bloße Hinbeziehung auf die Ursache, hat uns Alexander ja schon gesagt. So glaubt er also die Identifizierung von Sein und Gutsein im geschaffenen Sein vermeiden zu können und andererseits die Proprietät der „bonitas" auch im geschaffenen Sein in die engste Beziehung zum Sein selbst zu bringen. Es ist auch zweifellos richtig, daß die Notwendigkeit der Verbindung mit dem Sein erwiesen ist, wenn erwiesen ist, daß etwas mit dem Sein

[123] I n 111 R pg 182—183 si unumquodque inquantum est bonum est.
[124] De div. nom. c 4 § 4 (PG 3, 699).

notwendig das Gutsein empfängt und daß es eben reines Nichts wäre, wenn es nicht von der wahren Güte das Sein und mit dem Sein das Gutsein empfangen würde. Damit ist aber noch nicht erwiesen, daß das Gutsein gerade im Seinscharakter als solchem begründet ist.

B. Die „Participatio" jedes geschaffenen Seienden an der wesenhaften Erfüllung dieser Attribute des Seins.

Alexander wird mit dieser Auffassung des „in quantum est" dem augustinischen Gedanken sicher nicht gerecht. Für Augustinus ist, wie für Alexander, das wahre Sein die wesenhafte Erfüllung dieser Attribute. Für Augustinus aber ist alles geschaffene Sein nur insofern Sein, als es teilhat am wahren Sein und damit auch an den Attributen des wahren Seins. Die Teilnahme am Sein aber zeigt sich in einer Ähnlichkeit mit dem wahren Sein. Ähnlich aber ist etwas dem wahren Sein, insofern es eben ein unum, verum und bonum ist und insofern ist es auch Sein. Das Sein wird somit nicht Subjekt dieser Attribute, sondern die Attribute sind notwendige Voraussetzungen dafür, daß man etwas als Sein bezeichnen darf. Das „in quantum est" besagt also den Gedanken der Teilnahme, „in quantum principalis unius simile est". Alexander aber stellt den Gedanken der Teilnahme für das Sein in den Hintergrund und faßt daher das Sein, will er es von der Creatur aussagen als allgemeinsten und abstraktesten Begriff, als Subjekt seiner notwendigen Attribute. Doch kann er für die Attribute des Seins den Gedanken der Teilnahme nicht entbehren, weil dieser ja den Gegensatz zur wesenhaften Erfüllung in Gott veranschaulichen und klären soll.

Was bedeutet ihm Teilnahme? Alexander unterscheidet drei Arten der Teilnahme.[125] „Merke, daß von etwas das «durch Teilnahme Sein» in dreifachem Sinne gesagt werden

[125] I n 117 ad 1 pg 184.

kann. Einmal wenn jenes eine Form hat, die nicht den ganzen Umfang seines Seins umfaßt: In diesem Sinne sind die trennbaren Formen wie Weisesein und Gesundheit in ihren Subjekten durch Teilnahme. Was aber immer in ihnen ist, das ist für sie wesentlich und so sagt auch Augustinus,[126] «was durch Teilnahme ähnlich ist, kann auch unähnlich sein». Im anderen Sinne, wenn etwas zwar eine Form hat, die sein Sein nach seiner ganzen Ausdehnung umfaßt, aber doch in ihm geteilt und vermehrt wird, wie die allgemeine Form, die im einzelnen vervielfältigt wird: Darum sagt man auch von vielen Menschen, sie seien durch Teilnahme an der species eins. Im dritten Sinne wird es verstanden, wenn etwas eine Form hat, die unvollkommen ist im Vergleich zu einer vollkommenen, von der sie abhängt und verursacht ist: Wie der Mensch nur eine unvollkommene Weisheit hat, verglichen mit der göttlichen Weisheit, die wesenhaft vollkommen ist. Demgemäß wird auch das «Gut durch Teilnahme» in dreifacher Weise ausgesagt. Im ersten Sinne wird der Mensch gut durch Teilnahme genannt auf Grund der Güte als Gnadengabe, weil ja die Gnade eine trennbare Form ist, im zweiten Sinne wird der Engel durch Teilnahme gut genannt auf Grund der Güte der Glorie, die zwar unabtrennbar ist, aber in den vielen seligen Engeln vermehrt wird. Im dritten Sinne wird jede Natur gut durch Teilnahme genannt, weil die Güte nicht ihr Sein, sondern etwas zum Sein Hinzugefügtes ist, und zwar durch die Beziehung zum wesenhaften Guten, das eben Gott ist." Die dritte Art also besagt zunächst eine unvollkommene Seinsweise gegenüber der vollkommenen, die Abhängigkeit der participierenden von der vollkommenen Form, den Gegensatz zum Wesentlichsein, zum Wesen des betreffenden Dinges, also das Sein eines „additum ipsi esse". Weil die Creatur nicht das Gute wesenhaft ist, sondern weil das Gute irgendwie zum Wesen hinzukommt, nicht aus dem Wesen selbst

[126] In libro 83 quaest. qu. 24 n 3.

hervorgeht,[127] darum hängen unvollkommenes Sein und „nicht wesenhaftes Sein" aufs engste zusammen. Das ist der Sinn der Teilnahme. Weil aber participare soviel wie partem capere bedeutet, darum ist es wichtig, festzustellen, daß hier nicht die göttliche Wesenheit geteilt wird, sondern daß eben die Creatur teilnimmt an der Wirkung der göttlichen Güte und das in verschiedenem Grade und in verschiedener Weise.[128] Das über die Güte Gesagte gilt auch für Einheit und Wahrheit alles Seins. Zunächst ist natürlich der Gedanke der Teilnahme aller Creatur an der „bonitas creata", wie an einer allgemeinen Form, ein schwer faßbarer, nicht weniger schwer ist es aber auch den Grund für die Verschiedenheit der Teilnahme anzugeben. Wie die Körper sich in verschiedener Weise zur Aufnahme des Lichtstrahles verhalten, so ist — das führt Alexander im Anschluß an den „liber de causis" aus — die Verschiedenheit der Güte der Creatur in einer verschiedenen Aufnahmefähigkeit der Creatur begründet.[129] Das Sein der Dinge stammt aber doch von Gott, darum soll Gott diese Dinge in ihrer Verschiedenheit erschaffen und dann seine Güte über sie ausgestrahlt haben, um den vergänglichen Dingen Gelegenheit zu geben, nach dem Maße ihres Seins an diesem Lichte teilzunehmen. Gewiß bedingt die verschiedengradige Teilnahme Grade der Gottähnlichkeit,[130] aber Alexander benützt ja zur Erklärung der ver-

[127] I n 117 ad 4 pg 185 dicendum quod bonitas creata manens non potest non esse bona, sed non habet ex se quod sit bona, sed ex hoc quod ordinatur ad summum bonum.

[128] Ibd. ad 2.

[129] I n 37 ad 2 pg 61.

[130] I n 46 ad III 3 pg 73 participatio ergo ista non est quia trahatur in partem, immo quantum ad effectum, secundum scilicet quod aliquid efficitur plus vel minus in conformitatem divini esse et secundum quod aliquis plus aptus est, tanto plus participat isto modo — Quod ergo obicitur, utrum participetur, sicut dicimus speciem participari a singularibus: dicendum quod non, quia essentia universalis una est, sed multiplicatur in participantibus, ita quod partitur in hoc et in illo, et ita par-

schiedenen Seinsstufen selbst schon den Gedanken der Teilnahme. „Man muß sagen, daß man von der göttlichen Wesenheit in doppeltem Sinne sprechen kann: Sofern sie in sich betrachtet wird und als solche verhält sie sich immer gleich und in einer einzigen Weise; oder in sofern gesagt wird, daß an ihr die Creatur teilnimmt und so kann nicht gesagt werden, daß sie sich nach einer Weise verhält, sondern nach einem Mehr und Minder. Denn einige Creaturen nehmen Teil am Sein, einige am Sein und Leben, einige an Sein, Leben und Erkenntnis. Diese Ungleichheit aber hat ihren Grund nicht in Gott, sondern in den Creaturen, die an ihm teilnehmen."[131] Daß diese neuplatonische Dreiteilung eine verschiedengradige Teilnahme am absoluten Sein ist, kann man im Munde Alexanders verstehen, nicht aber daß diese Verschiedenheit der Teilnahme wieder in den participantia selbst begründet sein soll. Es sind eben übernommene Wendungen, die aus dem Neuplatonismus stammen, durch Tradition geheiligt, weitergesprochen werden, obwohl man ihnen keinen rechten Sinn mehr geben kann. Wenn uns Alexander die Frage nach der Verschiedenheit und den verschiedenen Seinsgraden der Creaturen ohne Bild beantworten soll, dann führt er sie auf Gottes Wille und Weisheit zurück. „Es ist zu sagen, daß es notwendig ist, daß die Güte des Universums in den geschaffenen Guten nach einer Ordnung der Teilnahme an der ersten Güte, nach einem Mehr und Minder ist. Der Grund aber, warum dort eine Ordnung zu setzen ist, ist der: weil der Erste tätig ist durch seine Macht, die eben eine geordnete ist; der Erste nämlich ist tätig durch seine Macht und Weisheit und weil durch seine Weisheit, darum ist er tätig nach einer Ordnung, denn es ist Sache des Weisen zu ordnen. Darum macht der Erste alles, was er macht nach einer

ticipatio ista est in una forma multiplicata, sed divina essentia non participatur multiplicata. — Item universale est de esse eorum quae participant ipsum; divina autem essentia est in rebus participantibus ipsam, sed non est de illis.

[131] I n 49 S pg 76.

Ordnung, darum muß auch Ordnung in den Creaturen sein, sodaß eine höher ist und mehr von der Ausgießung der Güte vom Ersten empfängt."[132] Wenn wir von dieser Lösung aus die neuplatonisch klingenden Sätze unseres Autors interpretieren dürfen, so können wir in ihnen nur übernommene Redewendungen ohne strengen Sinn sehen.

Eines aber können diese emanatianistisch klingenden Sätze doch leisten. Sie zeigen uns nämlich deutlich, daß Alexander in allem geschaffenen Sein das Sein der Dinge unterscheiden will von den notwendigen Attributen dieses Seins, daß ihm die „primae determinationes entis" reale Proprietäten sind, die mit dem Sein notwendig verbunden, aber nicht schlechthin identisch sind. Sie zeigen uns ferner, daß die Notwendigkeit der Verbundenheit mit dem Sein nicht im Wesen des Seins begründet ist, sondern zurückzuführen ist auf die erste Ursache alles Seins, die eben diese Attribute nicht hat, sondern ist.[133]

So schwer faßbar der Gedanke zunächst sein mag, die begriffliche Synthesis in das Gegenstandsgebiet hinauszuprojezieren, solange wir die addita nicht als Beziehungen denken dürfen, so können wir doch von historischen Überlegungen aus diesen Gedankengängen etwas näher kommen. Avicenna hatte ja die Einheit sogar als ein notwendiges Akzidens des Seienden angesehen, der Neuplatonismus unterscheidet das Sein als Hypostase vom Ureinen und Urguten und sieht in dieser Unterscheidung die Verschiedenheit der Teilnahme am Sein von der Teilnahme an diesen Attributen begründet, Gedankengänge, die unser Autor im „liber de causis" unzweideutig vorfinden konnte. Dazu kommt die Übernahme der neuplatonischen Bilder, um die Schöpfung, die seinserhaltende Tätigkeit Gottes und die verschiedenen Vollkommenheitsgrade in der Schöpfung zu verdeutlichen. Doch bleibt Alexander bei diesen Bildern nicht stehen und darum wollen auch wir die metaphysischen Grundlagen dieser Lehre von den Proprietäten des Seins aufzudecken suchen.

[132] I n 122 II S pg 192.

[133] I n 95 R pg 152 dicendum ergo quod sicut a prima essentia est omne quod est, inquantum est, et a prima bonitate omne quod bonum est, inquantum bonum est, ita a summa veritate est omne verum, inquantum verum est.

4. Kapitel.

Die letzten metaphysischen Grundlagen der Lehre von den Proprietäten des Seins.

§ 1.

Die „vestigia trinitatis in creatura."

A. Die „vestigia trinitatis" im Allgemeinen.

I. „Vestigia" im engeren und weiteren Sinne.

Wir haben gesehen wie für Alexander von Hales gerade die Beziehung alles Seins auf seine erste und allgemeinste Ursache die Dreiheit der notwendigen Bestimmtheiten begründet. Diese „determinationes entis" sollen vom geschaffenen Sein aber nicht bloß Abhängigkeitsbeziehungen aussagen, sondern sind als zum Sein hinzukommende Eigenschaften gedacht, auf Grund deren die Creatur in einer Ähnlichkeitsbeziehung zum ungeschaffenen Sein steht. Der Unterscheidung dieser Dreiheit der Bestimmungen des geschaffenen Seins muß nun auch im geschaffenen Sein irgend eine unterscheidbare Dreiheit entsprechen. So kommt Alexander auf die von Augustinus[1] in so umfassender Weise durchdachte Lehre von den „vestigia trinitatis in creatura".[2] „Es ist zu sagen, daß in Gott eine gewisse Dreiheit ist, die wiederleuchtet und sich darstellt in jeder Creatur und auf Grund dieser wird sie vestigium genannt. Dabei denkt man an die

[1] Schmaus: Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus pg 191 ff.

[2] II n 34—40 pg 44—49.

drei Bestimmungen unum, verum, bonum. Anders ist die Bestimmung der Dreiheit, mit der die vernünftige Creatur ausgestattet ist, auf Grund der sie imago genannt wird, die allein in ihr widerleuchtet und hinsichtlich dieser Dreiheit verstanden wird: potentia, sapientia und voluntas. Von der vernünftigen Creatur sagen wir nämlich die Fähigkeit des Wollens und die Fähigkeit des Liebens aus. Da nämlich der Hervorgang der Creaturen jede Creatur und nicht bloß die vernünftige mit umfaßt, steht es fest, daß die Bestimmung dieses Hervorganges nicht auf Grund jener Dreiheit, mit der die vernünftige Creatur ausgestattet ist, bestimmt werden darf, sondern vielmehr auf Grund der ersten."[3] Welches ist nun aber diese Dreiheit in der ersten Ursache, deren Spuren wir im Geschaffenen vorfinden. Es sind bestimmte Seinsweisen, die wir Gott beilegen. „Mag auch die göttliche Wesenheit unabprägbar sein und ebenso höchste Dreiheit, so hat sie nichtsdestoweniger in sich Bestimmungen, wie daß sie im höchsten Sinne ist, daß sie im höchsten Sinne wahr ist und im höchsten Sinne gut ist, die alle in Gott zwar identisch, gleichwohl aber in der Creatur verschieden sind. So haben sie (diese Bestimmungen der Creatur) eine gewisse Ähnlichkeit im Bezug auf ihre Ursache, gleich als wären sie gewisse Eindrücke und darum werden sie auch mit dem Namen «vestigum» belegt; nicht wegen einer «figuratio» (eines figürlichen Abdrucks), sondern wegen der ratio selbst, sodaß, wie dort eine Ähnlichkeit in der Figur, so hier eine Ähnlichkeit in der Bestimmung sei; mag diese auch in Gott wegen seiner absoluten Einfachheit des Wesens unterschieden sein, so wird sie in der Creatur wegen der Zusammensetzung in der Wesenheit unterschieden."[4] Was sollen aber diese Bestimmungen (rationes) in Gott bedeuten? Wir sprechen sie dem göttlichen Sein im Sinne von Appropriationen der drei göttlichen Personen zu. Sie werden den einzelnen Personen

[3] I n 110 S I—II pg 172a.
[4] II n 35 R pg 45b.

nicht im ausschließlichem Sinne zugesprochen, sondern treffen an sich die göttliche Wesenheit ebenso, wie jede der drei Personen;[5] aber der Sinn der ausgesagten Begriffe[6] und gewisse auf Grund der trinitatischen Hervorgänge den einzelnen Personen im besonderen Sinne zukommende Sachverhalte legen es nahe, gewisse Bestimmtheiten in vorzüglichem Sinne einer ganz bestimmten göttlichen Person zuzusprechen.[7] „So wird die Einheit dem Vater zugesprochen aus einem doppelten Grunde. Der erste ist der: Wie der Vater nicht von einem anderen ist, so ist auch die Einheit nicht von einem anderen, sondern Prinzip aller anderen. Der andere Grund ist der: wie gesagt wird: Pater genuit filium, unum secum deum, so erzeugt auch die Einheit durch sich vermehrt immer nur wieder ein unum."[8] Weil die Wahrheit die höchste Ähnlichkeit mit dem Prinzip ist, darum ist der Sohn, der logos, die Wahrheit im Sinne der Bestimmung „per appropriationem", denn der Sohn ist wesensgleich mit dem Vater und hat mit dem Vater zum Unterschied vom Heiligen Geist die notio gemeinsam, daß aus ihm noch eine Person stammt.[9] Der Heilige Geist, als die Liebe mit der Vater und Sohn sich lieben ist die bonitas.[10]

Was ist nun für das „vestigium" im creatürlichen Sein wesentlich? Nach Abweisung der durch den Begriff zunächst nahegelegten Auffassung dieser göttlichen Spuren als figürliche Abdrücke[11] ist unserem Autor die Unterscheidung von

[5] I n 448 ad 1—2 pg 642a.
[6] I pg 640 Sec. II quaedam appropiantur personis ex ratione suae significationis.
[7] I n 448—461 pg 641—658.
[8] I n 449 R pg 643b.
[9] I n 89 ad 7 pg 144a.
[10] I n 460 pg 655—657.
[11] II n 35 R pg 45 b: licet divina essentia sit infigurabilis et similiter summa trinitas — denn nach I n 113 ad III pg 178b ist ein figürlicher Abdruck nur bei zwei räumlich umschlossenen Gegenständen möglich: quae figuratio resultat ex clausione spatii contenti.

opus und vestigium wichtig.[12] Zunächst wird opus vom opus operans und von der res operata ausgesagt und läßt so zwei ganz verschiedene Aussagemöglichkeiten zu. Opus und vestigium aber sind unterschieden, insofern letzteres von der Wirkung eine Ähnlichkeit mit der Ursache auf Grund einer Disposition aussagt, wenn auch nicht Gleichheit der Gattung, Art oder der Natur nach. Diese Ähnlichkeitsbeziehung hat etwas mit den Fußspuren im Staube gemeinsam, weil auch sie eine „impressio effectus a causa, qui assimilatur ei" ist. Freilich ist das Verhältnis in beiden Fällen nicht das gleiche.

Der Gedanke der Ähnlichkeit der Bestimmtheiten im geschaffenen Sein mit entsprechenden Bestimmtheiten im göttlichen Sein dient Alexander zur Unterscheidung dieser „vestigia trinitatis" von anderen Proprietäten, die auch jedem geschaffenen Seienden zukommen auf Grund seiner Abhängigkeit von der ersten Ursache, die aber keine solche Ähnlichkeit mit der Ursache besagen: „Es ist zu bemerken, daß es eine doppelte Art der Bestimmtheiten in der Creatur gibt. Die eine nämlich umschließt Bestimmtheiten, die im Schöpfer und im geschöpflichen Sein auf irgend eine Weise ähnlich sind wie die Einheit, Wahrheit und Güte. Es gibt aber auch andere, die in der Creatur sind, insofern sie in Beziehung steht zu Bestimmtheiten, die im Schöpfer sind und diese gehen nicht in Form einer Ähnlichkeit wie die vorher bezeichneten hervor, und von der letzteren Art sind mensura, numerus und pondus. Mögen sie auch dem Schöpfer in einer bestimmten Weise zukommen, insofern er «Maß ohne Maß» usw. ist, so trifft das aber doch nur im äquivoken Sinne zu."[13] Alexander nimmt eine Mehrheit solcher Ternarbestimmungen an, von denen er ausführlich mensura, numerus, pondus[14] und modus, species, ordo[15] behandelt. Die Annahme einer Mehrheit

[12] I n 34 ad 1 pg 45b vestigium autem sub ratione nominis utrobique dicit effectum aliquo modo similem suae causae ratione dispositionis etsi non sit similis in genere vel specie vel natura.

[13] II n 30 ad 1 pg 42b.

[14] II n 27—33 pg 38—44. [15] I n 111—115 pg 173—182.

solcher Bestimmtheiten des geschaffenen Seins fordert eine Verschiedenheit des Gesichtspunktes, unter dem diese Bestimmtheiten dem Seienden zugeschrieben werden. „Da es nämlich verschiedene Merkmale sind, die in der Dreizahl gefaßt werden und nicht nach einem und demselben Gesichtspunkt den geschaffenen Dingen zukommen — es kommen nämlich nicht unter demselben Gesichtspunkt dem geschaffenen Dinge zu mensura, numerus, pondus, modus, species, ordo und quo constat, quo congruit, quo discernitur und desgleichen essentia, virtus und operatio — wenn also diese der Creatur eignen und nicht unter demselben Gesichtspunkt, sondern nach einem verschiedenen, die Bestimmungen selbst aber unter sich geordnet sind, so werden also jene Bestimmungen nach einem Früher oder Später in der Creatur sein."[16] Die scharfe Scheidung zwischen diesen „dispositionis creaturae", die nur auf eine bestimmte Tätigkeit der ersten Ursache zurückweisen und den eigentlichen „vestigia trinitatis" hält Alexander nicht durchgängig fest, wie ja auch der Betrachtungsgesichtspunkt unter dem die verschiedenen Bestimmungen dem Geschaffenen in der Dreiheit beigelegt werden, nicht immer der gleiche bleibt. Gemeinsam aber ist diesen Bestimmungen, daß sie Antwort geben auf drei Grundfragen, die wir an den Gegenstand richten müssen: utrum omnino sit, utrum hoc an aliud, utrum probandum vel improbandum sit.[17]

Da aber nicht diese drei Fragen, sondern metaphysische Überlegungen primär sind für die Festlegung der Bestimmungen, darum bleibt immer noch zweifelhaft, warum sie immer in der Dreiheit auftreten. Gewiß ist die Zurückführung auf die göttlichen Personen als Grund angeführt worden, aber könnte man nicht ebensogut sagen, daß auch die göttliche Wesenheit in einer vierten Bestimmtheit sich wiederspiegeln muß. „Darauf ist zu antworten: wie diese drei Bestimmtheiten den drei Weisen der Ursache entsprechen, so entspricht das Sein der Wirkung dem Sein der Ursache, so wird das

[16] II n 33a — R pg 43—44. [17] I n 113 ad IV pg 179.

Sein der Wirkung aber mit seinen Proprietäten nicht mitgezählt; deshalb entsteht auch keine größere Zahl von Proprietäten."[18]

II. Grade der vestigia.

Wir haben also eine doppelte Art der Bestimmtheiten des geschaffenen Seins auf Grund seiner Abhängigkeit von der ersten Ursache zu unterscheiden. Von den „vestigia" im engeren Sinne aber als den Trägern einer Ähnlichkeitsbeziehung haben wir selbst wieder die Bestimmung imago zu unterscheiden, die nur der vernünftigen Creatur eignet und eine größere Ähnlichkeit mit Gott bezeugt (Ewigkeit, Wahrheit, Liebe).[19] Während das Subjekt der „vestigia" vergänglich ist, ist der Träger der „imago" unvergänglich.[20] Aber die Lehre von den vestigia selbst bringt uns auf eine für die mittelalterliche Philosophie sehr wichtige Frage: gibt es Grade im „Vestigium Sein"? An sich liegt es ja im Sinne der Augustinischen Gedankenrichtung, darauf mit einem entschiedenen Ja zu antworten und das tut unser Autor auch zunächst:[21] „Deshalb nämlich weil Gott durch seinen vernünftigen Willen tätig ist, teilt er dem einen mehr vom Guten und Schönen mit, dem anderen weniger und desgleichen vom Sein. Dagegen spricht nicht, daß er, was ihn selbst angeht, sich gleich verhält: Von ihm nämlich, der sich auf eine und dieselbe Weise verhält, gehen auf verschiedene Weise die Gegenstände hervor, damit seine Güte und Weisheit offenbar werde." Alexander kennt aber sehr wohl die Einwände, die man vom logischen Standpunkt aus gegen die Annahme dieser Stufenlehre machen kann und die Anerkennung dieser Einwendung zeigt einen sehr bedeutenden aristotelischen Einfluß.[22] „Wenn nun aber eingewendet wird, daß die Einheit nicht nach einem Mehr oder Minder, noch auch die Form so ausgesagt wird; so muß man unterscheiden, denn man kann die species auffassen in Hinsicht auf die Gegenstände, deren species sie ist, und in diesem Sinne, in der Sprache der Logik, wird sie von jenen nicht nach einem Mehr oder Minder ausgesagt. Man kann aber auch die species auffassen, indem man sie vergleicht mit einer anderen species unter dem Gesichtspunkt der übergeordneten Gattung und auch so sagt man von ihnen nicht, daß sie jene Gattung nach einem Mehr oder Minder haben. In einem dritten Sinne kann man von ihnen sprechen, insofern sie im Universum geordnet sind, in dem sie eine größere oder geringere Würde einnehmen, und so wird die species nach der größeren oder geringeren Schönheit, nach einem Mehr oder Minder ausgesagt. Ähnliches ist von der Einheit zu sagen: Man kann nämlich von der Einheit sprechen, indem man sie mit einer anderen Einheit derselben Art vergleicht und so wird sie nicht mehr oder weniger eins genannt; das gleiche gilt von der Zahl, die aus ihnen zusammengesetzt ist. Man kann sie aber auch zurückführen auf die höchste Einheit, von der sie durch Teilnahme Einheit hat und insofern wird sie mehr eins und weniger eins genannt." Der Artbegriff ist eben in den verschiedenen unter ihn fallenden Objekten in gleichem Sinne erfüllt, weil dieser Artbegriff nur das Allgemeinste, das allen unter ihn fallenden Objekten Gemeinsame herausgreift. Die verschiedenen Verwirklichungsformen werden ja gar nicht in den Begriff aufgenommen. Das gleiche Verhältnis ist gegeben, wenn wir die verschiedenen Arten unter dem Gesichtspunkt der sie umfassenden Gattung betrachten. Die Unmöglichkeit hier Grade zu unterscheiden, liegt in dem abstrakten, allgemeinen Charakter der verwendeten Begriffe, die von ihren Objekten einfach erfüllt werden oder nicht erfüllt werden. Will man die

[18] II n 31 S pg 42b; vgl. ferner II n 38 R pg 48.

[19] II n 36 ad I pg 46.

[20] II n 39 ad 2 pg 48 id, cuius est imago, incorruptibile est, id vero, cuius est ratio vestigii, potest esse corruptibile.

[21] II n 37 ad 1 pg 47.

[22] Aristoteles: de categ. c 3 und c 5. Die Vermittlung dieser Lehre an die Scholastiker durch Boetius: in categ. I.

verschiedenen Verwirklichungsformen des allgemeinsten Begriffes nach Graden messen, muß man nicht mit dem allgemeinsten Begriff an sie herantreten, sondern eben mit einer bestimmten Norm, der die Objekte in verschiedener Weise ähnlich sind (höchste Einheit), oder mit einem ganz bestimmten Ziel (Schönheit des Universums) zu dem sie in verschiedener Weise beitragen.

Bevor wir an die Behandlung der Proprietäten, die nur eine bestimmte Tätigkeitsweise der ersten Ursache wiederspiegeln, herangehen, wollen wir die allgemeinen Fragen abschließen mit der Behandlung der Notwendigkeit der Verbindung dieser Bestimmungen mit dem Sein, für das Sein sowohl wie für das Erkennen. Gemeinsam ist allen diesen Bestimmtheiten, daß sie zwar keine Wesensbestandteile des konkreten Dinges sind, aber doch notwendig mit dem Seienden gegeben, weil sie ja die Beziehung zur Ursache aussagen, ohne die kein Ding wird oder ist.[23] Darum eignen diese Bestimmtheiten auch allem, was überhaupt Sein ist, weil ja alles Sein entweder ungeschaffenes oder geschaffenes Sein ist, und sie eignen jedem Seienden solange es noch ein Sein ist und hören mit dem Sein des Dinges, dessen Bestimmtheiten sie sind, auf.[25] Diese Notwendigkeitsbeziehung zur Ursache kann man in der Erkenntnis des Gegenstandes miterkennen, kann sie aber auch außer Acht lassen und trotzdem das Ding erfassen.[26] Die Erkenntnis der „vestigia" selbst läßt ja schon eine doppelte Möglichkeit zu: Sie können erkannt werden durch Zurückführung auf ihre Ursache, sie können aber auch rein für sich erkannt werden, wie ein Gemälde als Gemälde und als Bild erkannt werden kann.[27]

[23] II n 32 pg 43.
[24] II n 36 pg 45—46.
[25] II n 39 S pg 48.
[26] II n 32 R pg 43.
[27] II n 40 S pg 49.

B. Zwei solcher Ternare im Besonderen.

I. Mensura, numerus, pondus.

Im Anschluß an ein Bibelwort[28] schreibt Alexander mit Augustinus[29] allen Dingen die Bestimmtheit Maß, Zahl und Gewicht zu. Natürlich bezeichnen die Begriffe zunächst nur Bestimmungen des quantitativen Seienden, sie werden aber im Sinne einer Ähnlichkeitsaussage auch von immateriellem Seienden, von geistigen Wesen gebraucht[30] und gehören zu jenen Bestimmungen, die eine Beziehung zur Ursache und zwar zu ganz bestimmten Weisen der Ursächlichkeit besagen. Darum unterscheiden sie sich von jenen, die eine Ähnlichkeit mit dem Schöpfer bedeuten.[31] Man muß nun unterscheiden, ob man diese Bestimmungen formaliter oder effective nimmt, ob das bezeichnet werden soll, was gemessen wird oder das, was mißt.[32] So muß man auch den Terminus „Disposition Gottes" im mehrfachen Sinne verstehen:[33] Entweder als Disposition, die von Gott stammt, oder als Disposition, die in Gott ist entsprechend der Unterscheidung von dispositio disponentis und dispositio dispositi. Aber auch von Disposition Gottes als disponierend wird in vielfachem Sinne gesprochen: Es kann nämlich das Werden eines Dinges betrachtet werden, insofern es werden soll und insofern es im Werden ist, oder insofern es schon geworden ist. Desgleichen bezieht sich eine Disposition entweder auf das Werden eines Dinges, insofern es noch in der Zukunft liegt oder insofern es im Werden ist, oder insofern es schon geschaffen ist. So unterscheiden sich unsere Bestimmungen von den anderen, daß sie dem Sein zugeschrieben werden, insofern es im Werden ist, wenngleich sie sich auf das Sein ausdehnen, denn die

[28] Genesis IV c 3 n 7; Sap. 11, 2.
[29] Vgl. Schmaus l. c. pg 191.
[30] II n 27 S pg 39a.
[31] II n 30 ad 1 pg 42.
[32] II n 29 S pg 42.
[33] I n 191 R pg 278.

Schaffung der Welt richtet sich auf das Werden, die Erhaltung aber auf das Sein.[34]

Was wird nun aber dem Werden des Dinges mit diesen Bestimmungen zugeschrieben? Mensura: Gewiß setzt die Maßbestimmung ihrem eigentlichen Sinn nach materialiter eine Quantität voraus, aber formaliter bezeichnet sie das Prinzip, das die Quantität begrenzt. So besagt also diese Bestimmung eine Eigentümlichkeit, die das Wesen oder die Kraft eines Dinges bestimmt und begrenzt, sodaß sein Sein nicht mehr weiter sich ausbreitet. Auf Grund dieser Bestimmtheit ist das Ding seinem Sein und seiner Kraft nach in sich begrenzt.[35] Gott ist so Maß ohne Maß, weil er in sich unendlich allem creatürlichen Sein ein bestimmtes Seinsmaß zuteilt und mensura sagt vom geschaffenen Sein diese messende Tätigkeit des Schöpfers aus. Darum ist es natürlich grundverschieden, ob ich den Begriff auf Gott anwende, insofern er in dieser Form tätig ist oder auf die Creatur, insofern sie diese Tätigkeit aufnimmt. Das ist eine aequivoke Aussage.[36] Numerus: Während mensura die das Sein des Dinges begrenzende Maßbestimmtheit besagt, will die Zahlbestimmung das Unterschiedensein des Dinges von jedem anderen aussagen. Augustinus war noch geneigt die Zahl mit der Form zu identifizieren.[37] Alexander aber sagt die Zahlbestimmtheit von jedem Seienden aus, insofern es durch seine

[34] II n 28 ad 5 pg 41b; II n 33 S pg 43b; I n 113 ad IV pg 179.

[35] II n 27 S ad I pg 39: S: ad quod dicendum quod haec accipiuntur per quandam similitudinem respectu eorum in quibus proprie haec dicuntur; haec autem proprie dicuntur in rebus corporalibus, per quandam vero similitudinem transferuntur ad res spirituales ut mensura dicatur dispositio secundum quam res est in se finita quoad esse et virtutem ad 1: respondendum est quod mensura, ubi proprie accipitur, materialiter supponit quantitatem, sed formaliter supponit illud quod terminat quantitatem ... ita haec dispositio terminat vel finit rei essentiam aut virtutem, ut dicatur esse eius non ulterius se extendens et similiter virtus sive potentia rei.

[36] II n 30 ad 1 pg 42b.

[37] Augustinus: de libero arb. II 11, 30; II 16, 42.

Form sich von jedem anderen unterscheidet.[38] Es ist eben für die Zahl wesentlich, Prinzip der Unterscheidung zu sein. In diesem Sinne wird Augustinus' Satz „numerus omni rei speciem praebet" verstanden. Weil Alexander numerus ethymologisch von „nutus memeris" ableitet, darum ist ihm für die Zahl die „discretio secundum significationem" wesentlich. Ab und zu fällt freilich auch Alexander noch in die augustinische Anschauung zurück, daß numerus gleich species sei,[39] obwohl er sie nicht grundsätzlich anerkennen kann, weil ihm ja die Zahlbestimmtheit nur eine besondere Seite der Form ist.[40] Pondus: wie für den Begriff der Zahl, ist auch für den Begriff pondus der Grund für die zwei Sinngebungen der, daß sie eine gewisse Wirkung gemeinsam haben. „Wie eben der Körper durch sein Gewicht an seinen Ort gebracht wird, nämlich nach unten, so wird durch diese Disposition, die durch pondus bezeichnet wird, jedes Ding auf seinen Zweck hingeordnet."[41] Eine solche Hinordnung auf seinen Zweck hat aber jedes Ding naturnotwendig.[42] So haben also die drei Begriffe in ihrem eigentlichen Sinne und in ihrem übertragenen Sinne je eine bestimmte wesentliche Wirkung gemeinsam: Mensura besagt das in sich Begrenztsein, numerus das Unterschiedensein von einem anderen, pondus die Hinordnung auf ein ganz bestimmtes Ziel.

Gewiß bedeuten diese Bestimmungen zunächst eine Tätigkeit der ersten Ursache, aber diese Tätigkeit wird in ihrer Wirkung auch von den Dingen ausgesagt und darum müssen wir fragen, was diese Dispositionen in ihrem eigentlichen Sein sind. Wenn Alexander sie zunächst als „dispositiones rei" bezeichnet[43] muß er uns Antwort geben, ob sie als Akzidentien unter eine bestimmte Art der Akzidentien fallen.

[38] II n 4 ad 1 pg 39. Augustinus: super Gen. C IV c 3 n 7.

[39] II n 4 ad 1 pg 9b perfudit ergo rationales substantias luce sapientiae, sed corporales ratione numerorum.

[40] II n 28 S pg 40—41 numerus aut species, ratione cuius fit discretio ab alio.

[41] II n 27 ad 2 pg 39b.

[42] II n 28 ad 3 pg 41a.

[43] II n 27 S ad 2 pg 39.

Schon bei der Behandlung der Frage, ob die Creaturen ohne diese Bestimmtheiten erkannt werden können, hat Alexander Bedenken, diese Determinationen schlechthin als Akzidentien zu bezeichnen.[44] Ausdrücklich stellt er sich im ersten Teil der Summa die Frage und entschließt sich in ihnen eine Substanz zu sehen, denn die Substanz wird durch ihre Form begrenzt, unterschieden und auf ein anderes hingeordnet. Gerade den Grund dieser Beziehungen aber wollen wir angeben, wenn wir dem Seienden diese Bestimmtheiten zuschreiben. Die Form des Dinges selber also meinen wir damit und zwar auf Grund einer verschiedenen Betrachtungsweise. Nachdem Alexander die Ansicht „Gewisser",[45] die in diesen Bestimmtheiten notwendige innere Akzidentien der Substanz sehen wollen, aufführt, fährt er fort. „Es werden aber diese drei besser so unterschieden: Die Form wird entweder in ihrem absoluten Sein betrachtet und so wird sie mensura genannt, weil sie das Sein des Dinges gibt und begrenzt, oder sie wird in einer Vergleichung betrachtet und das in doppeltem Sinne: Entweder auf Grund einer Verschiedenheit und so wird sie numerus genannt, weil sie dem Ding ein unterschiedenes Sein gibt oder auf Grund einer Übereinstimmung und so wird sie pondus oder ordo genannt."[46] Dieser verschiedenen Betrachtungsweise der Form entspricht so eine verschiedene Tätigkeit der Form, die selbst wieder auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeht. Mensura wird ja auf das Sein als solches bezogen, das begrenzt ist von der Macht des Vaters, numerus auf die Verschiedenheit und Unterscheidung, die dem Sohne und pondus auf die Ordnung oder Güte, die dem heiligen Geist als letztem Prinzip zugesprochen wird.[47]

[44] II n 32 ad 2 pg 43 in rebus enim ubi proprie accipiuntur sunt per se accidentia consequentia esse et fieri rei totaliter; ubi vero accipiuntur secundum extensionem, non sic, sed dicunt habitudinem ad rationes causae secundum quas est fluxus in esse.

[45] Vgl. Wilhelm von Auxerre S. II tr. 9 qu. 2 fol. 62.

[46] I n 194 ad 1 pg 280.

[47] II n 33 S pg 44.

II. Modus, species, ordo.

Im engsten Zusammenhang mit dem behandelten Ternar steht die andere Dreiheit der Bestimmungen: modus, species und ordo. Sie wird im eigentlichen Sinne von der vernünftigen Creatur ausgesagt und unterscheidet diese von den anderen Dingen.[48] Sie sind als solche Bestimmtheiten des vernünftigen Willens, insofern er hingeordnet ist auf das Gute und sind durch die Sünde verlierbar.[49] Erst in einem erweiterten Sinne werden sie von jeder Creatur ausgesagt, wobei aber die beiden Aussageweisen streng voneinander zu scheiden sind. In welchem Sinne werden sie von jedem Seienden ausgesagt? Der Gesichtspunkt, unter dem wir diese Bestimmungen der Creatur zusprechen, ist bei unserem Autor nicht immer der gleiche. Einmal werden sie vom creatürlichen Sein ausgesagt, insofern es vom Ersten stammt[50] und zwar mit Rücksicht auf die dreifache Ursächlichkeitsweise der ersten Ursache,[51] ein anderes Mal sollen wir die Bestimmungen dem Seienden zuschreiben, insofern es vollkommen ist.[52] Freilich lassen sich die beiden Ansichten sehr wohl miteinander in Einklang bringen, weil ja doch die Erreichung einer immanenten Vollendung eine besondere Seite des Gutseins der Dinge ist und jedes Seiende nur insofern gut ist, als es vom ersten Guten stammt. Vollkommenheit und Gutsein jedes Dinges kommen gerade in der Dreiheit dieser Bestimmungen zum Ausdruck.[53] Was sagen diese Bestimmtheiten nun im einzelnen vom Seienden aus? Modus: Wird von jeder Creatur ausgesagt, wenn wir sie in Beziehung setzen zur „causa efficiens", denn diese selbst gibt den modus, eine Bestimmtseit, die vom Gegenstand das Prinzip der Begrenzung aussagt.[54] Wie man in Gott das esse als allen göttlichen Personen wesentlich betrachten kann und es andererseits im

[48] I n 111 S pg 173—174.

[49] p II qu. 103 m 1—4 fol. 211b bis 212b.

[50] II n 33 S pg 43.

[51] I n 111 S pg 173.

[52] I n 113 ad IV pg 179a.

[53] I n 111—115 pg 173—182.

[54] I n 115 S pg 181b ad 2 pg 181b.

Sinne einer Appropriation dem Vater zuspricht, so kann man auch im geschaffenen Sein ein doppeltes vestigium des göttlichen Seins sehen: Das „esse creatum" schlechthin und das esse insofern es als vestigium dem Sein des Vaters entspricht und als solches identisch ist mit der modus-Bestimmung. So ist das Sein im allgemeinen Sinne Subjekt dieser Bestimmtheiten, während es im Sinne der Appropriation identisch ist mit modus, weil es ja als geschaffenes Sein notwendig ein begrenztes ist.[55] Während also der modus das Prinzip der Begrenzung aussagt, sagt species das Prinzip der Unterscheidung aus, aber auch des Wohlgefallens und der Annahme. Wir sprechen diese Bestimmung dem Seienden zu, insofern wir es in Beziehung setzen zur Formalursache.[56] Das Ding ist eben, weil es eine species hat, unterscheidbar von jedem anderen. Das Unterscheiden aber ist eine Grundfunktion des Denkens und darum ist die species Prinzip des Erkennens und wird jedes Ding durch seine species erkannt.[57] Die ordo-Bestimmtheit wird jeder Creatur auf Grund seiner Beziehung zur Finalursache beigelegt und besagt das Prinzip, durch das es zu einem anderen hingeordnet ist.[58] Freilich können wir einen doppelten ordo unterscheiden: Einen, den die Dinge unter sich im Universum haben und den sie aus ihren Teilen, aus denen sie zusammengesetzt sind, haben, einen anderen ordo auf Grund ihrer Beziehung zu Gott als dem Endzweck.[59] Die wichtigste Bestimmung unter diesen drei ist die ordo-Bestimmung, weil ja diese species und modus ebenso einschließt, wie species den modus.[60] Sofort drängt sich nun die große Ähnlichkeit dieser Ternarbestimmung mit der von „mensura, numerus und pondus" auf und wir müssen uns fragen, worin denn eigentlich die Verschiedenheit beider be-

[55] L. c. ad 3 pg 182.
[56] L. c. S pg 181b.
[57] I n 448 R I pg 641b.
[58] I n 115 ad 2.
[59] I n 113 IV ad 3 pg 177.
[60] I n 115 S pg 181b.

steht. Alexander stellt ausdrücklich die beiden Ternare gegenüber und behauptet, daß sie gegenständlich dasselbe bedeuten und zwar so, daß modus der mensura, species dem numerus und ordo dem pondus entspricht. Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß Erstere Bestimmtheiten des Seienden hinsichtlich seines Werdens sind, Letztere aber Dispositionen desselben Seienden in Bezug auf sein Sein.[61] Dabei unterscheiden sich aber modus und mensura von species und numerus dadurch, daß erstere die innere Begrenztheit, letztere aber die Unterscheidung von jedem anderen bedeuten.[62]

Die Notwendigkeit, diese Bestimmungen jedem geschaffenen Sein zuzusprechen, erhellt aus ihrem Wesen, weil sie ja Beziehungen zur ersten Ursache in ihrer dreifachen Weise der Tätigkeit besagen. Diese Bestimmtheiten eignen aber nicht bloß den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen, sondern auch die Materie wie die Form selbst tragen sie an sich und darum ist der Betrachtungsgesichtspunkt allgemeiner, wenn ich das Seiende nach diesen Bestimmtheiten denke, als wenn ich es hinsichtlich der Zusammensetzung aus Materie und Form denke.[63] Wenn sich Alexander auch über das diesen Bestimmtheiten eigentümliche Sein nicht ausdrücklich ausgesprochen hat, so dürfen wir doch mit großer Sicherheit annehmen, daß er diese „rationes referendi creata ad sua principia" nicht als irgendwie selbständige Realitäten denkt, sondern sie als bestimmte Betrachtungsweisen des Seienden, die allerdings in diesem Seienden selbst ihren Grund haben, auffaßt. Das Seiende selbst ist ja begrenzt, unterscheidbar und auf anderes hingeordnet. Darum läßt unser Autor auch den Einwand, daß der modus selbst als etwas Geschaffenes diese Dreiheit der Bestimmungen an sich tragen müßte, nicht gelten mit Berufung darauf, daß diese Bestimmtheiten ja keine „creata absoluta" sondern nur „concreata" sind. Weil wir auch der Materie in einem gewissen

[61] I n 111 ad II pg 174b.
[62] II n 28 S pg 41a.
[63] I n 112 S pg 175b — ad 4 pg 176.

Sinne diese Bestimmtheiten zuschreiben dürfen[64] und diese Bestimmungen selbst in keiner Weise Wesensbestandteile des Seienden sind, darum dürfen wir auch in der „species-Bestimmtheit" nicht ausschließlich die substanzielle Form der Dinge sehen. Wohl behauptet Alexander, daß ohne Form im eigentlichen Sinne kein begrenztes und unterschiedenes Sein möglich ist,[65] aber die Materie ist ja auch nicht wirklich ohne jede Form und darum ist sie auch nur unterschieden und erkennbar mit ihrer allgemeinsten Form. Diese allgemeinste Form steht vor der Formierung nach Gattung und Art.

§ 2.

Die dreifache Ursächlichkeit Gottes als letzter Grund dieser Bestimmtheiten des Seins.

A. Gottes dreifache Ursächlichkeit im Allgemeinen.

Bei allen diesen verschiedenen Proprietäten des Seins haben wir als gemeinsames Merkmal gefunden, daß sie dem Sein nur eignen auf Grund seiner Abhängigkeit vom ersten Sein, insofern wir in ihm eine Dreiheit unterscheiden. Diese „tres rationes in causa divina" wollen wir im folgenden näher kennen lernen.[66] Mit Aristoteles[67] unterscheidet unser Scholastiker eine mehrfache Weise des Ursacheseins und überträgt von vier aristotelischen Ursächlichkeitsformen drei auf die göttliche Ursächlichkeit, sodaß wir in den „rationes" bestimmte Ursacheweisen sehen müssen. Die Übertragung dieser

[64] I n 112 S pg 175b — I n 113 ad 3 pg 177b.

[65] I n 113 ad 3 tamen proprie loquendo nec terminationem perfectam nec distinctionem habet sine forma.

[66] Die verschiedenen Ternare werden auf diese rationes divinae causae zurückgeführt: mensura, numerus, pondus: II n 30 C pg 42.
modus, species, ordo: I n 112 S pg 175b bis 176.
unitas, veritas, bonitas: I n 73 R pg 114b bis 115.

[67] Aristoteles: Met. D 1013ff. — Phys. II cap. 2. — Alexander verweist darauf: II n 3h pg 5b und II n 8, 2 pg 16.

Ursächlichkeitsformen des geschaffenen Seins auf die göttliche Ursache bedarf aber einer Klärung. Übertragen werden die Begriffe der causa efficiens, exemplaris und finalis.[68] Ausdrücklich abgelehnt wird die Übertragung der Materialursache,[69] denn zwischen Gott und Creatur besteht ein wesenhafter Unterschied und Gott schafft nicht aus sich (de se) sondern aus nichts durch seinen Willen.[70] Wegen der viel größeren Einheit und Vollkommenheit der ersten Ursache gegenüber den geschaffenen Ursachen ist es unmöglich die verschiedenen göttlichen Ursacheweisen auf verschiedene Wesenheiten zurückzuführen.[71] Eine und dieselbe Wesenheit ist Exemplar-, Wirk- und Finalursache. Wir dürfen auch die verschiedenen Weisen der Ursächlichkeit nicht ausschließlich den verschiedenen Personen zuschreiben, sondern die ganze Trinität ist Ursache, nur werden im Sinne von Appropriationen die verschiedenen Weisen den einzelnen Personen zugesprochen. Die in den einzelnen Ursacheweisen ausgesagten Besonderheiten sind Grund für diese Appropriation. Die einzelnen göttlichen Personen haben eben auch besondere Attribute auf Grund ihrer Stellung im Ganzen des trinitarischen Lebens.[72] Nur so werden auch die im Römerbrief ausgesagten Formen des göttlichen Ursacheseins (ex ipso, per ipsum, in ipso) verstanden.[73] Der Grund, warum wir von Gott überhaupt diese Vielheit aussagen, liegt in bestimmten Dispositionen des geschaffenen Seins, auf Grund deren es zum Schöpfer in Beziehungen steht und die in einer Vielheit gegeben sind.[74] Wir kommen ja überhaupt nur auf dem Weg schlußfolgernden Denkens vom creatürlichen Sein aus zum Wissen von Gottes Ursächlichkeit als Schöpfung.[75] Aber haben wir denn

[68] II n 6 pg 14.

[69] II n 31 S pg 42.

[70] Über die Bedeutung der creatio ex nihilo: II n 50 pg 58—59.

[71] II n 7 pg 16.

[72] I n 73 R pg 115a.

[73] I n 461 pg 658.

[74] II n 8 S pg 17.

[75] II n 26 R pg 37.

nicht vorher gefunden, daß Alexander die Notwendigkeit dieser Seinsdispositionen in der dreifachen Ursächlichkeit Gottes begründet hat? Will er jetzt zum Wissen um diese Ursächlichkeitsformen von diesen Dispositionen aus kommen? Dreht er sich da nicht im Kreise? Seine Meinung ist wohl die: Wir finden die Proprietäten im geschaffenen Sein vor, sehen uns genötigt ihre Ursache in Gott zu suchen und können dann daraus schließen, daß nicht bloß der kleine Seinsausschnitt, der uns in der Erfahrung gegeben ist, diese Bestimmtheiten trägt, sondern daß alles außergöttliche Sein, weil mit der göttlichen Schöpfertätigkeit gegeben, diese Proprietäten notwendig hat. Noch eine zweite Frage stellt sich Alexander: Sind diese „rationes" etwas Zeitliches oder etwas Ewiges? Es kommt darauf an, ob wir Gottes Ursächlichkeit aktuell oder habituell denken. Weil die Ewigkeit der Weltschöpfung abzulehnen ist,[76] darum sind diese rationes causae nur habitualiter ewig, bezogen eben auf die göttliche Allmacht.[77]

Diese Formen der Causalität werden nun den einzelnen göttlichen Personen so zugesprochen: „Die göttliche Ursache ist Ursache in der dreifachen Form des Ursacheseins: Als Wirk-, Formal- und Finalursache. Wenngleich diese Causalität der ganzen Trinität gemeinsam ist, so wird sie doch als Wirkursache dem Vater, als Exemplarursache dem Sohn, und als Finalursache dem Heiligen Geist zugeeignet."[78] So schafft eben der Vater im Sohn, weil der Sohn die Weisheit ist und Gott alles in der Weisheit gemacht hat.[79] Das „Verbum" ist höchstes Prinzip der declaratio und distinctio, der

[76] II n 67—71 pg 84—95. Ewigkeit widerspricht dem Begriff der Kreatur: I n 270 ad 3 pg 365.

[77] II n 6 pg 14—15. M. Baumgartner: Die Philosophie des Alaunus de Insulis. Im Zusammenhang mit den Anschauungen des 13. Jahrhunderts, Münster 1896, pg 365, weist diese Lehre schon bei Alaunus de Insulis nach und führt sie zurück auf Thierry von Chartres und Wilhelm von Conches.

[78] I n 73 R pg 115a.

[79] II n 252 R 1 pg 316.

Erkennbarkeit und Unterscheidung, die im geschaffenen Sein als nächstem Prinzip der Form und species zugesprochen werden.[80] Als Prinzip der Ordnung und Zielstrebigkeit schwebt der Geist Gottes über dem Wasser (Gen. 1, 2), indem er der aufnahmefähigen Materie die ihr zukommende Form und die ihr zukommende räumliche Stellung zuweist, als die wesenhafte bonitas.[81]

Suchen wir uns die Aufgabe der drei Ursächlichkeitsformen im einzelnen klar zu machen, um so in ihnen den letzten Grund für die proprietates entis im geschaffenen Sein zu finden! Alexander führt bei der gesonderten Behandlung dieser Formen der Causalität Gottes an erster Stelle die Exemplarursache auf, ohne dafür einen besonderen Grund anzugeben. Er hebt ja ausdrücklich hervor, daß diese „rationes" in Gott kein Vorher und Nachher, kein prius und posterius bilden.[82] Wohl mit Rücksicht auf die aristotelische Reihenfolge der Aufzählung, die eigens angeführt wird,[83] beginnt unser Scholastiker mit der causa exemplaris, stellt dann allerdings die aristotelische Reihenfolge Wirk-, Formalursache um. Gehen auch wir diese Reihenfolge mit, zumal wir ja dann bei der Behandlung der göttlichen Wirkursächlichkeit weiter ausholend allgemeinere Fragen über das Verhältnis Gottes zur Welt behandeln können.

[80] L. c. R 2.

[81] II n 256 S pg 318; vgl. hiezu P. Duhem: l. c. V pg 336, wo diese Appropriationen über Scotus Eriugena auf Augustinus zurückgeführt werden.

[82] II n 8 ad 1 pg 17: licet ordo naturae vel temporis attendatur in iis rationibus secundum quod inveniuntur in creaturis, non tamen ita secundum quod inveniuntur in creatore — ad 2 nam secundum quod sunt in creatis accipiuntur secundum prius et posterius, in divinis simul attenduntur.

[83] Aristoteles: Phys. II c. 3. — Met. IV c. 2: Material-, Formal-, Wirk- und Finalursache — angeführt bei Alexander II n 8, 2 pg 16.

B. Die Ursächlichkeitsweisen Gottes im Einzelnen.

1. Gott als causa exemplaris.

Während Alexander die Wahrheit des geschaffenen Seins in dessen Beziehung zum Schöpfer als Exemplarursache, als ars primae veritatis begründet sieht[84] und das geschaffene Sein diese Urwahrheit nachahmen läßt, ist es naheliegend, daß er für das exemplar die Verähnlichung eines anderen mit ihm als wesentlich ansieht.[85] Wenn es nun aber möglich sein soll, das Schaffen nach einer Idee, wie wir es beim menschlichen Künstler finden, auch von Gott auszusagen,[86] müssen wir erst einige wichtige Fragen beantwortet haben. Welchen Grund haben wir, diese Ursacheweise in irgend einer Form auch vom Schöpfer alles Seins auszusagen?

Es ist die augustinische Übernahme der platonischen Ideenwelt und ihre Identifizierung mit göttlichen Gedanken, die uns auch bei diesem Franziskanertheologen in der Lehre von Gott als causa exemplaris entgegentritt.[87] Es würde der göttlichen Vollkommenheit widersprechen, wollten wir dem Schöpfungsakt die Vernünftigkeit, d. h. das begleitende Wissen von dem, was geschaffen werden soll, absprechen.[88] Wo sollten wir sonst auch den Grund für die vernünftige Ordnung in der Creatur suchen, wenn nicht im Schöpfer selbst, in seiner ewigen Weisheit.[89] Alle geschaffenen Dinge sind ja

[84] I n 73 R pg 115a.

[85] II n 6 S pg 15b secundum quod exemplar dicitur ad cuius similitudinem fit aliquid.

[86] I n 168 ad II pg 251 quid enim aliud est domus in mente artificis nisi exemplar domus vel idea in mente? Quae non variatur per praesens, praeteritum et futurum, sed semper est apud eum exemplar; similiter apud Deum manet exemplar rei, sive sit praesens sive praeterita sive futura.

[87] II n 9 pg 17.

[88] II n 9 pg 17/18.

[89] I n 420 ad 1 pg 612b verbum enim est fons sapientiae creatae, id est ordinis rationalis, qui est in rebus creatis.

in Gott gegenwärtig, weil sie in seiner Erkenntnis sind.[90] Wie aber sollen wir das Sein der Dinge in Gott denken, wie sollen wir bei Gott dieses Erkennen und Wissen auffassen? Im Anschluß an diese zwei Grundfragen wollen wir Alexanders Lehre von der Exemplarursache alles Seins als systematisches Ganzes zu erfassen streben. Gewiß führt uns diese Untersuchung etwas ab von unserem Hauptthema, ist aber unbedingt notwendig, um den letzten metaphysischen Grund für die Lehre von den Bestimmtheiten des geschaffenen Seins aufzudecken.

Die scientia dei ist, für unser Erkennen, die göttliche Wesenheit als habitus des spekulativen Intellekts, der in einer Verähnlichung mit den Dingen besteht.[91] Diese Verähnlichung ist freilich nicht von der Art, wie in unserem Intellekt, in dem die Dinge das Normierende sind, sondern diese Verähnlichung ist eine Anpassung der Dinge an den göttlichen Intellekt. Wenn dieses Erkennen als ein Erkennen „in habitu" bestimmt wird, soll nicht Potenzialität in das göttliche Sein hineingetragen werden, sondern soll nur die Erkenntnis Gottes bestimmt werden als eine Erkenntnis im Vorbilde,[92] im Gegensatz zum Erkennen der Dinge in ihrem aus Gott herausgesetzten Sein. Spekulativ soll dieses Wissen genannt werden, weil es als solches noch keine Beziehung zur Tätigkeit in sich schließt, wie es der Begriff „ars" tut, und sich deswegen auch auf Gutes und Böses erstreckt.[93] Es gibt eben

[90] I n 48 II R pg 75 res sunt in deo praesentialiter, quia in eius cognitione.

[91] I n 163 R I pg 245—246 scientia ergo Dei loquendo secundum nos, dicit similitudinem speculativam, non a rebus, sed ad res, in habitu, non in actu, ad se autem in actu.

[92] I n 167 S pg 250 si vero idea dicat ipsam essentiam, inquantum est ars vel species secundum quam sunt res, secundum hoc est divina scientia per ideam, quia per se ipsam, quae est ars et exemplar rerum; vgl. auch I n 165 R pg 248 omnia scit per se qui est causa omnium.

[93] I n 163 R I pg 246 similitudo ergo „speculativa" dicitur ut ostendatur quod prima intentio scientiae non est ut intentio artis, inquantum huiusmodi, vel exemplaris vel virtutis, quia est bonorum et malorum.

ein doppeltes Erkennen der existierenden Dinge: In ihrer eigenen Natur und in ihrer Ursache. Wenn Gott in letzterem Sinne die Creatur erkennt, dann erkennt er sie in sich und und zwar insofern es eben in seiner Macht steht, das alles ins Dasein zu setzen. In einem Blick erschaut er sich und alles, was er kann, ganz unabhängig davon, ob wirklich ein Geschöpf existiert oder nicht. Dieses Wissen der einfachen Kenntnisnahme, das noch keine Billigung in sich schließt,[94] erstreckt sich auf unendlich vieles,[95] auf Seiendes und Nichtseiendes im Sinne der außergöttlichen Existenz,[96] auf Gutes und Böses[97] und zwar auch über letzteres, weil Gott mit den Formen auch die Privationen erkennt. Auf Grund dieses Wissens ist Gott noch nicht „exemplar", sondern erst auf Grund der „scientia cum approbatione".[98] Gott erkennt in sich alles Sein, insofern er Ursache desselben ist; aber wir müssen unterscheiden, ob Gott sich als „causa potens" oder als „causa disponens" schaut.[99] Betrachtet sich Gott als causa potens, dann schaut er vieles was nie war, noch ist, noch sein wird, denn er schaut alles das, worauf sich seine Macht erstreckt. Erkennt er sich als „causa disponens", dann erkennt er damit alles, was ist, was gewesen ist oder sein wird. Schaut er sich als „causa operans", dann erschaut er damit

[94] I n 163 ad III pg 246b est scientia simplicis notitiae sive speculativa et est scientia practica sive cum approbatione. Primo modo non dicit scientia rationem exemplaris, sed secundo modo.

[95] I n 169 R pg 252 causa autem potest considerari ut potens operari: et sic scientia dei, quae est per causam, est infinitorum, quia ipsa potentia causa est infinitorum.

[96] I n 168 pg 251.

[97] II n 12 R pg 21; I n 163 R pg 246; I n 170 R pg 253.

[98] I n 163 ad III pg 246b.

[99] I n 169 pg 252 cum quaeritur an scientia dei sit infinitorum, dicendum quod scientia dei est de rebus et hoc per se causam. Causa autem potest considerari ut potens creare et sic scientia Dei, quae est per causam, est infinitorum, quia ipsa potentia causa est infinitorum; sed si consideretur causa ut disponens: sic dei scientia de rebus per se causam est finitorum, quia dispositio est finitorum.

nur das wirklich Seiende.[100] Darum müssen wir auch im Sein der Dinge, das sie in Gott haben, unterscheiden zwischen dem Sein in der Erkenntnis und dem Sein in der Ursache.[101] Während daher die Begriffe sapientia, exemplar, ars mehr auf Gott angewendet werden nach der Seite seines Erkennens, bezeichnen ratio und idea das erkannte Ding mit, weshalb auch letztere Begriffe, wegen der Vielheit der wirklichen Dinge, in der Vielheit von Gott ausgesagt werden.[102] Darum können die Begriffe ratio und idea nur im Bezug auf die „scientia approbationis" ausgesagt werden und man kann nicht behaupten, daß den schlechten Dingen in Gott eine Idee entspricht.[103] Doch ist Gott nicht bloß als causa disponens oder ordinans Exemplarursache, sondern schon als causa potens, denn er ist es nicht bloß im Bezug auf das, was ist, oder war, oder werden kann, sondern auch in Bezug auf das, was nie wird, aber für Gott möglich ist.[104] Dieses Wissen Gottes, auf Grund dessen wir ihn die causa exemplaris nennen, liegt also zwischen der „scientia simplicis notitiae", die sich auch auf das Schlechte erstreckt,[105] und dem Wissen, in dem Gott sich als causa disponens weiß; es ist das Wissen Gottes

[100] I n 168 ad II pg 251 nam est causa potens, causa disponens, causa operans. Deus autem scit quaedam ut causa potens, et secundum hoc scit multa quae numquam fuerunt vel sunt vel erunt: cognoscendo enim se ut potentem causam, cognoscit omnia ad quae potest se extendere sua potentia; ut causa disponens cognoscit ea quae sunt vel fuerunt vel erunt; sed per se causam operantem cognoscit solum entia.

[101] I n 48 II R pg 75.

[102] I n 175 I R pg 258 licet sint idem secundum rem, tamen differentia est inter haec secundum nomen, quia ratio respicit finem, idea formam, exemplar efficientem, sapientia cognitionem, sicut ars operationem. Ibd. II R nam sapientia, exemplar et ars se tenent plus ex parte Dei cognoscentis, quod omnino est unum . . . ratio vero et idea ex parte rei cognitae: et propter hoc, sicut res cognitae plures, ita et ideae.

[103] I n 169 ad 3 pg 252.

[104] II n 11 R pg 20a.

[105] II n 12 R pg 21.

um sich, als die „causa potens" und umschließt alles für ihn Mögliche.[106]

Gott als causa exemplaris ist natürlich nichts anderes als Gottes Wesenheit selbst und Gottes Wissen durch das exemplar ist nichts anderes als die Erkenntnis seiner eigenen Wesenheit, insofern sie ars und exemplar der Dinge ist.[107] Gott erkennt so die Vielheit durch ein einziges, weil diese Art der Erkenntnis die vollkommenere ist. Verdeutlichen können wir uns diese Erkenntnis der Vielheit durch das Eine, wenn wir uns vorstellen, daß die Einheit sich denkt und in sich die Zahlenvielheit als in sich selbst grundgelegt erkennt.[108] Gott hat auch ein strenges Wissen von den kontingenten Dingen, weil es ja nur ein Zeichen der Unvollkommenheit unseres Erkennens ist, daß wir nur von notwendigen Dingen ein strengnotwendiges Wissen haben können, eine Unvollkommenheit, die darin gründet, daß unser Erkennen sich nach den Dingen richten muß, während Gottes Wissen Norm für die Dinge ist.[109]

Noch droht aber ein schwerwiegender Einwand gegen die Lehre von der Einfachheit der göttlichen Exemplarursache. Hat denn nicht jedes Seiende sein eigenes Sosein und jede Art ihre eigene species? Fordert denn nicht auch Augustinus[110] eine Vielheit der vorbildlichen Ursache, wenn er sagt,

[106] II n 6 ad b pg 15a: causa exemplaris est illud in substantia quo intelligit, non tantum ad cuius similitudinem fit res; idem enim est idea et exemplar.

[107] I n 167 S 1 pg 250.

[108] I n 166 R pg 249 cognoscit omnia se ipso et cognoscit omnia per unum. Et ratio huius est, quia perfectius est cognoscere multa et unum uno quam multa per multa et unum per unum; et quod est perfectius, est deo tribuendum; cognoscit ergo unum et multa per unum. Et est exemplum de unitate: detur enim intellectus unitati, intellectus, inquam, suae essentiae et suae virtutis et sui respectus, similiter et centro. Si sic: unitas, intelligendo se, intelligeret unitatem et etiam suam virtutem; et cum sua virtus sit, quod ex eius multiplicatione surgit omnis numerus, ipsa, intelligendo suam virtutem, intelligeret omnem numerum.

[109] I n 171 ad 1 pg 254.

[110] In libro 83 Quaest. qu. 46 n 2.

daß das Pferd nach einer anderen ratio geschaffen ist als der Mensch? Wie soll sich aber die Vielheit der Ideen vereinbaren lassen mit der absoluten Einfachheit der Ursache? Alexander will natürlich keine Vielheit in Gott hineintragen und führt daher die Annahme einer Vielheit der Ideen auf eine Übertragung der Vielheit der exemplata auf das exemplar selbst im Sinne einer Ähnlichkeitsaussage zurück. Das Verhältnis, das wir zwischen den Kunstwerken und den vorbildlichen Ideen des Künstlers in unserer Erfahrungswirklichkeit vorfinden, übertragen wir auf das erste Vorbild alles Seins wie eine appropriatio. Wir müssen uns jedoch bewußt bleiben, daß wir tatsächlich nur eine unvollkommene Ähnlichkeit vor uns haben. Wir dürfen daher nur mit Rücksicht auf das Abgebildete von einer Vielheit des Vorbildes sprechen.[111] In dieser Hinsicht sowohl, wie auch in Anbetracht der Unveränderlichkeit der ewigen Ideen und der Veränderlichkeit der ihnen entsprechenden Abbilder muß man bedenken, daß der Exemplarursache eine gewisse Bestimmtheit im Hinblick auf die göttliche Wesenheit, die diese Ideen eben sind, und eine andere Bestimmtheit von den abgebildeten Dingen aus beigelegt wird; weil wir von der Vielheit der abgebildeten Dinge ausgehen, darum übertragen wir diese Vielheit auf das Vorbild und so will auch die Vielheit der Ideen verstanden sein.[112] Verdeutlichen können wir uns diese Aus-

[111] II n 10 ad 1 pg 19 dicendum est quod pluralitas in essentia in exemplari non accipitur ex pluralitate essentiae in exemplatis: non enim est ibi pluralitas in essentia. Quod tamen dicuntur plures ideae, hoc est propter quandam similitudinem exemplatorum ad ipsum exemplar et quandam appropriationem ad modum quo loquimur in exemplaribus et exemplatis rerum artificialium, sed non est omnino simile.

[112] II n 10 ad 2 pg 19b habet ergo ratio exemplaris quamdam conditionem ex parte divinae essentiae, ut cum dicitur incommutabilis, per se subsistens et huiusmodi. Habet etiam aliam conditionem ex parte exemplatorum, ut cum pluraliter dicitur: ascendimus enim a pluralitate exemplatorum ad pluralitatem sic dictam. Die Verschiedenheit zwischen den vorbildlichen Ideen des Künstlers und den Ideen Gottes spricht Alexander so aus: ibidem ad 3: dicendum est quod non est simile in exemplari-

sage der Einheit und Vielheit so: Der Punkt, in den mehrere Linien zusammenlaufen, ist gewiß nur ein einziger und doch sprechen wir, indem wir ihn meinen, von einer Vielheit, insofern er Ausgangspunkt vieler Linien ist. So sprechen wir ja auch von einer einzigen „ars aedificatoria" des Baumeisters, obwohl dieses Haus auf eine andere vorbildliche Idee zurückgeht als jenes, alle aber doch in der einen Kunst gründen.[113]

So hat also alles Seiende, soweit es in Gott ist, das Sein der göttlichen Wesenheit, ist also Gott. Man kann daraus nicht schließen, daß alles die göttliche Wesenheit ist, sondern daß alles in Gott göttliche Wesenheit ist. Die Creaturen sind nur nach ihrer vorbildlichen Idee in Gott und nur insofern Gottes Wesenheit. Sie sind in Gott, insofern sie von ihm erkannt sind, darum sind sie in Gott seine Wesenheit.[114] Wir müssen eben unterscheiden zwischen dem „esse simpliciter" und dem „esse secundum quid"; nach letzterem Sein ist alles Geschaffene in Gott.[115] Alles mögliche Sein aber ist in Gott Leben — Leben ist ja körperlichen und geistigen Dingen gemeinsam[116] — weil es in der „scientia dei beneplaciti" ist, die nicht bloß Erkennen, sondern auch Güte ist, weil es im intellectus practicus ist, der Erkennen und Bewegung des agens ist, von dem etwas anderes gemäß einer Ähnlichkeit hervorgehen kann.[117] Wie in der creatürlichen Ordnung das Gute im praktischen Intellekt ist und in ihm Leben hat, bevor es in die Wirklichkeit heraustritt, so hat alles, was wirklich ist, was wirklich werden kann und was tatsächlich in Zukunft wirklich wird, in hervorragender Weise im göttlichen Intellekt Leben.[118]

bus rerum artificiatarum quae fiunt ab anima: exemplaria enim sunt adventitia et non eiusdem essentiae cum causa efficiente: quod in perfectissimo agente non invenitur.

[113] I n 80 S pg 130b; I n 245 ad 5 pg 337; vgl. I Prolog. pg XXXII n 7.

[114] I n 175 V ad 3 pg 259b.

[115] I n 175 V ad 4 pg 260.

[116] I n 175 V R pg 259b quod vivere est commune et rerum corporalium et spiritualium.

[117] II n 13 ad 1—3 pg 22b bis 23a. [118] Ibd. ad 1 und ad 5.

So verlegt also Alexander die platonische Ideenwelt in Gott selbst hinein,[119] sieht in den Ideen das „sufficiens exemplar rerum conditarum" und fordert für sie die Ewigkeit. Doch behauptet er, daß man daraus in keiner Weise die Ewigkeit der geschaffenen Welt beweisen könne, denn idea und ideatum, exemplar und exemplatum sind keine Korrelativa wie Vater und Sohn, die notwendig entweder beide sind oder nicht sind, von denen also keiner ohne den anderen sein kann.[120] Diese intelligible Welt ist auch kein von der göttlichen Wesenheit unabhängiges Prinzip, sodaß wir mit Plato Wirkursache und Exemplarursache als zwei voneinander unabhängige Prinzipien denken müßten.[121] Gott ist die causa exemplaris selbst, die göttliche Wesenheit ist der mundus archetypus.[122] Das ist aber für Alexander in Übereinstimmung mit der ganzen Augustinischen Tradition die zweite göttliche Person.[123] So wird der logos die Quelle der vernünftigen Ordnung in der Creatur genannt.[124]

[119] Für die folgende Zusammenfassung vgl. Duhem: V pg 337.

[120] II n 67 ad 10 pg 87b licet mundus archetypus sit sufficiens exemplar rerum conditarum et habeat in se ideas sive rationes aeternas, idea vero vel ratio dicatur ad illud cuius est ratio, non tamen mundus cum suis contentis est ab aeterno, quia idea et ideatum et exemplar et exemplatum et ratio et illud cuius est ratio non sic dicuntur ad invicem sicut relativa quae simul sunt: ut pater non est sine filio et e converso, idea vero est, licet non sit ideatum, et exemplar, licet non sit exemplatum, sed non converso.

[121] II n 6 ad 2 pg 15 prima essentia non indiget exemplari nec habet exemplar alterum a se, similiter nec causam finalem ... sed quia se ipso est causa exemplaris, se ipso est causa finalis, nulla aditio fit ei ut in hoc perficiatur; et licet distinquantur hae rationes causae, exemplaria scilicet et efficiens, non tamen sunt duo principia ab aeterno, sicut posuit Plato.

[122] II n 4 in contra pg 8b.

[123] I n 73 R pg 115a; I n 461 R 1—2 pg 658; II n 8 S pg 17: I n 257 R pg 349.

[124] I n 420 ad 1 pg 612.

II. Gott als causa finalis.

Gottes Schöpfertätigkeit ist nach Alexander eine vernünftige; Gott weiß alles, was er schafft. Gott weiß aber auch, warum er schafft, hat also einen Zweck seines Handelns. Was aber Ziel einer Tätigkeit ist, das ist ihre causa finalis.

Alexander hält mit Aristoteles daran fest, daß Prinzip auch das genannt wird, um dessentwillen etwas geschieht, das die Wirkursache in Bewegung setzt.[125] Diese Finalursache ist eigentlich die Ursache aller Ursachen, denn der Zweck bewegt die wirkende Ursache und ist Regel für die Formalursache. Die Materialursache ist nur in einem sekundären Sinn Ursache.[126] Um eines Zweckes willen handeln muß aber notwendig, wer vernünftig handelt.[127] Der Wille, so sehen wir es in der vernünftigen Creatur, tritt nicht in Tätigkeit, wenn ihn nicht das bonum zum Handeln bewegt. Erst wenn die vernünftige Creatur das, was sie tun will, als gut erkennt, dann richtet sich ihr Wille darauf, wobei dieser sich nicht selbst bewegt, sondern vom Guten bewegt wird.[128] Dürfen wir dieses Motivationsverhältnis auch auf den göttlichen Willen übertragen? Alexander verneint diese Frage entschieden in dem Sinne, daß Gottes Wille keine causa finalis über sich hat, denn die Zweckursache ist immer besser als das, dessen Ursache sie ist. Ein Motiv freilich hat auch Gott bei seiner Willenstätigkeit, aber er hat es in sich selbst, weil in ihm voluntas und ratio identisch sind. Wollte man diese ratio als etwas Außergöttliches denken, dürfte man sie nicht von Gottes Willen aussagen.[129] Diese ratio aber wird von Gott nur ausgesagt in Hinsicht auf die Creatur und insofern dieser respectus mitbezeichnet wird.[130] Diese ratio ist keine bewegende und zur Tätigkeit hinführende Ursache, sondern ist nur eine „ratio concommitans".[131] Was aber ist nun die ratio der göttlichen Schöpfertätigkeit und inwiefern kann Gott selbst als causa finalis bezeichnet werden? „Um eines Zweckes willen handeln", kann in einem doppelten Sinn verstanden werden: Der Handelnde kann in der Tätigkeit eine Vervollkommnung seiner selbst anstreben oder er kann eine Vervollkommnung dessen anstreben, das hervorgebracht wird oder an dem etwas getan wird. Gott ist nicht tätig um der Erreichung eines Zieles wegen, das er noch nicht hat, sondern um der Vollkommenheit der Creatur wegen.[132] Mag

[125] II n 3h pg 5b dicitur etiam principium, propter cuius voluntatem movetur, et haec est causa finalis, inquantum movet efficientem.

[126] I n 104 R pg 163b quia causa finalis est causa causarum, sicut patet in inferioribus, quia finis movet efficientem, efficiens motus quaerit materiam ad opus, prout congruit fini... inde est quod finis induit rationem aliarum causarum, quae principaliter sunt: causae efficientis, inquantum movet agentem; formalis, inquantum regula est agentis ad hoc ut perficiat opus suum; finalis vero, inquantum completur opus. Materialis autem causa non dicit eam quae agat, sed de qua agatur aliquid, et ideo minus vere causa.

[127] II n 14d pg 24a quicumque discrete agit, non facit id, quod facit per intellectum nisi quia intendit aliquem finem: si enim praeter finem ageret, stultus diceretur.

[128] I n 110 S I—II pg 172 nam sicut videmus in rationali creatura quod voluntas est principium agendi et dicitur agens per voluntatem — licet similiter potentia et sapientia sit principium — et hoc est quia voluntas est quae principaliter ponit necessitatem in opere, ipsa tamen non agit nisi moveatur a bono — unde bonum movet voluntatem ad agendum, nec agit nisi videat illud esse bonum; cum autem cognoscit illud esse bonum, tunc exit in opus: unde voluntas non movet esse ipsam, sed movetur a bono.

[129] I n 271 pg 365b contra: causa finalis alicuius melior est eo, cuius est causa vel ratio; sed nihil melius est voluntate divina; ergo voluntatis divinae non est causa finalis. (Solutio): quod indistincte concedimus — Ibd. II R pg 366 voluntas divina proprie non est ex ratione, ne aliquid sit ei principium; nec praeter rationem, ne irrationabilis esse videatur; dicitur tamen habere rationem, sicut idem dicitur habere seipsum: idem enim est in deo voluntas et ratio; sed si dicatur ratio aliquis finis extra, nullo modo habet rationem.

[130] I n 271 ad 1 p 366b dicendum quod ratio dicit divinam voluntatem connotando respectum ad creaturam.

[131] Ibd. ad 2 pg 366b dicendum quod „voluntas sine ratione" dicitur duobus modis: vel sine ratione concomitante, et sic nobilior est voluntas cum ratione quam sine; vel sine ratione movente vel inducente, et sic melior est voluntas sine ratione.

[132] II n 15 ad 1 pg 25 dicendum est quod agere propter finem dicitur dupliciter: vel qui est perfectio agentis, sicut dictum est de domificatore,

nun gewiß alles geschaffene Sein auf Gott als letztes Ziel hinstreben, Gott ist deswegen doch nicht die prima causa finalis, wenn er in der Schöpfung selbst einen außer sich liegenden Zweck verfolgt. Der Zweck ist immer das Gute;[133] auf es richtet sich der Wille. Auch der göttliche Wille kommt als Wille nicht zur Tätigkeit, wenn nicht die Güte gleichsam den Willen bewegt, oder besser, wenn der Wille, insofern er auch die Güte selbst ist, sich bewegt zur Hervorbringung der Dinge.[134] Wollen wir nun dieses „bonum motivum in processione rerum" in Gottes wesenhafter Güte selbst sehen, insofern es ja ein Wesenszug der bonitas ist sich mitzuteilen,[135] so kommen wir in die Gefahr, die Schöpfung als einen wesensnotwendigen Akt Gottes anzusehen, notwendig aus dem Wesen Gottes als summa bonitas. Gegen diese naheliegende Konsequenz wendet sich Alexander mit der Unterscheidung der „necessitas naturae" von der „necessitas congruitatis sive idoneitatis",[136] weil das „Angemessen-Sein" ausgesagt wird in Bezug auf die causa finalis und auf das, was zu ihr hingeordnet ist; so ist die Schöpfung freie Willenstat des Schöpfers. Die Angemessenheit dieser Tat besteht in der „perfectio

et sic non agit propter aliud a se; vel qui est perfectio eius quod agitur vel in quo agitur, et secundum hoc agit deus propter non habitum ab eo quod agitur vel in quo agitur.

[133] II n 14 pg 23 ad primum sic: finis et bonum idem.

[134] I n 110 S I—II pg 172 inde est quod non determinatur processus rerum per potentiam et sapientiam, ut dicantur res egredi secundum rationem potentis vel sapientis, similiter nec secundum rationem volentis, sed boni, quia licet divina voluntas sit principalis causa huius productionis, ponens in ea necessitatem, voluntas tamen divina in ratione voluntatis numquam se movet ad agendum, sed in ratione bonitatis: unde ipsa bonitas quasi movet voluntatem, voluntas in ratione bonitatis movet se ad producendum res: tunc enim vult producere, quando videt quod bonum est.

[135] I n 104 ad 3 pg 164 dicendum quod haec „bonum est diffusivum sui" etc. absolute dicta est de summo bono.

[136] II n 18 ad 1 pg 28b si vero dicatur necessitas congruitatis sive idoneitatis, sicut tangitur in quadam auctoritate, tunc dici potest quod ex necessitate bonitatis condidit res — ad 2.

eius, quod agitur". Wenn aber die ratio producendi die wesenhafte Güte Gottes ist, muß dann nicht das letzte Motiv der Schöpfung in Gottes Wesenheit selbst liegen? Sehen wir erst, worin die Vollkommenheit des Geschaffenen besteht, um dann von da aus den tiefsten Sinn zu finden, den Alexander mit der Lehre von der göttlichen Finalursache verbindet.

Wie sich Gottes Güte der eigenen Macht nach in der Zeugung des Sohnes und im Hervorgang des Heiligen Geistes offenbart, so offenbart sie sich hinsichtlich der Vervielfältigung in den vielen Creaturen.[137] Die Creatur soll Teilnahme an der göttlichen Güte sein, das ist der eigentliche Sinn der Schöpfung.[138] Die göttliche Güte spiegelt sich wider in der Ordnung und Schönheit des Universums. Weil die Vollkommenheit der Welt abhängt von ihrer Ordnung, darum ist auch dieser effectus divinae unitatis ein endlicher, darum finden wir auch verschiedene Grade der Teilnahme an Gottes Güte.[139] Nur einer oberflächlichen Betrachtung erscheint die Welt als Chaos; wer tiefer hineinblicken kann in die Kraft der höheren Körper wird die wunderbarste Ordnung entdek-

[137] I n 64 ad 5 pg 96b dicendum quod manifestatio bonitatis divinae in summo potest esse dupliciter: quoad magnitudinem potentiae aut quoad multiplicationem. Quoad magnitudinem manifestavit se summa bonitas in generatione filii a patre et processione spiritus sancti ab utroque ab aeterno... Quantum vero ad multiplicationem potentiae ostendendae in creaturis multis, nec potuit esse manifestatio ab aeterno.

[138] I n 352 pg 523b bonitas enim dei quasi movet eum ut faceret creaturas ut ad hoc ut essent participes suae bonitatis; vgl. hiezu I Prolog. XXXV § 2 De conceptu bonitatis in synthesi Alexandri Halensis n 14—19.

[139] I n 122 S I—II pg 192b S. I: dicendum quod oportet quod bonitas universitatis in bonis creatis sit secundum ordinem participationis primae bonitatis secundum plus et minus... quia Primum agit per potentiam ordinatam: propter quod oportet ordinem esse in rebus. S. II dicendum quod de potentia absoluta potest ipsa bonitas communicare se in infinitum et quod una creatura influit in aliam inferiorem; sed dicitur esse status et numerus in hac influentia propter ordinem et perfectionem universi. Si enim ita esset, non esset status in ordinatione universi et sic nec completio sive perfectio in universo et sic periret ordinatio universi.

ken.[140] Die Rangordnung in der Creatur richtet sich nach dem Grad der Gottähnlichkeit.[141] In der Ordnung und Ganzheit des Universums besteht seine perfectio.[142] Jedes Ding hat sein eigenes Ziel in seiner eigenen Form. Daher auch die Verschiedenheit der Dinge. Einheit kommt in diese Vielheit durch die Einheit des letzten und allgemeinsten Zieles, das eben Gott ist.[143] Auf Grund seiner species strebt jedes Ding nach dieser allgemeinsten Ursache, die vernünftigen Wesen in vernünftigem Streben, indem sie die Glückseligkeit, die ja identisch ist mit dem bonum, anstreben, die unvernünftigen Wesen dadurch, daß sie nach Fortbestand ihres Seins streben, den sie ja nur vom höchsten Guten, das in ihnen ist, haben.[144] So hat die Ordnung der Creatur, wie das creatürliche Sein selbst, ihren Ursprung im Guten; das Sein

[140] II n 4 ad 3 pg 10a.

[141] II n 86 S 1 pg 109.

[142] II n 91 S pg 115 restat ergo quod dicitur perfectum secundum primum modum, secundum quem dicitur perfectum cui nihil deest de partibus sibi convenientibus.

[143] II n 14 ad 1 und 2 pg 24b — ad 1: dicendum est quod licet diversae rationes proximae sint equi et hominis, nihilominus tamen una est ultima ratio, quae a fine omnium accipitur et secundum hanc accipitur unitas in universo — ad 2: dicendum est quod licet finis ultimus sit unus, non propter hoc erit indifferentia rerum, sed ex differentibus rebus unitas universi colligetur. Sicut enim ad unum punctum, qui est centrum, omnes lineae rectae ductae ad circumferentiam ex omni parte terminantur, sic et per quandam similitudinem omnia, quae sunt in universo, tendunt ad unum finem, et ille dicitur finis finium. Secundum autem hunc finem non accipitur differentia rerum, sed secundum fines proprios, penes quos differentia formarum determinatur.

[144] II n 16 S 1—4 pg 25—26 — S 1: ad quod respondendum quod duplex est appetitus: unus ex cognitione praehabita naturaliter vel ex aquisitione sive dono et secundum hunc modum non omnia appetunt summum bonum vel finem istum: non enim omnia habent appetitum intellectualem, et secundum hoc quae habent appetitum huiusmodi, appetunt naturaliter beatitudinem, secundum quod bonum et beatitudo sunt idem. Alio vero modo sumendo appetitum naturalem omnia appetunt bonum non in determinata ratione beatitudinis sed in generali ratione quae est secundum quod bonum summum omnia conservat et terminat.

stammt vom Guten, ist im Guten und strebt zum Guten.[145] So strebt alles nach seiner eigenen Vollendung, indem es nach der höchsten Vollendung, der perfectio separata secundum esse, tenens et complens omnia in esse strebt.[146]

Weil eben die Creatur ein Abglanz der absoluten Güte ist, weil sie eine Vollendung in sich trägt, die aber mit der absoluten perfectio Gottes nicht gleich gesetzt werden darf,[147] weil sie auf ihre erste Ursache hinstrebt und nur in diesem Hinstreben Sein und Ordnung hat, darum hat Gott Außergöttliches geschaffen. Das ist offenbar auch die ratio producendi res, daß das Geschaffene ein Abbild sei der absoluten Güte, von der es stammt.[148] So ist die letzte ratio der ganzen Schöpfung doch wieder Gottes Wesenheit selbst, die in der Schöpfung verherrlicht werden soll, verherrlicht durch die wunderbare Ordnung und Zielstrebigkeit des Universums auf Grund des appetitus naturalis jedes Dinges, verherrlicht aber ganz besonders durch die vernünftigen Geschöpfe, die vermöge ihres appetitus intellectualis nach dem höchsten Gut und damit nach ihrer eigenen Glückseligkeit streben. So ist Gott selbst als die summa bonitas Finalursache der Schöpfung und finalis ultimus des ganzen Seins. Weil nun aber in der christlichen Dogmatik die dritte Person in der Gottheit die Liebe ist, in der Vater und Sohn sich lieben und letzter Zweck und höchstes Gut identisch sind, darum wird die Ursächlichkeitsform der causa finalis als Appropriation dem Heiligen Geist zugeschrieben.[149]

[145] I n 115 S pg 181 — I n 116 R pg 183.

[146] I n 46 ad III 1 pg 73 sed si dicatur forma perfectio separata secundum esse, tenens et complens omnia in esse; sic ipse deus est vere forma.

[147] II n 91 S pg 115 Non enim (universum) dicitur „perfectum per se" de quo non est dicere magis vel minus habere de bono: sic enim convenit perfectum Deo, qui est ipsa summa bonitas.

[148] II n 8 S pg 17 in eo vero quod dicitur „vidit deus quod bonum esset" satis significatur Deum nulla necessitate, nulla utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est quia bonum est ut res, quae facta est, congruere bonitati, propter quam facta est, indicetur. Vgl. ferner I n 196 S pg 287 — I n 199 S pg 290.

[149] I n 73 R pg 115; I n 460 pg 655.

III. Gott als causa efficiens.

Nachdem Alexander so die Wahrheit alles geschaffenen Seins in der Conformität mit der causa exemplaris, in der Übereinstimmung jedes Dinges mit seiner vorbildlichen Idee, die Güte alles geschaffenen Seins in der Nachahmung der absoluten Güte begründet sieht, obliegt ihm noch die Aufgabe die Einheit alles Seins auf Gott als causa efficiens zurückzuführen. Wenn unser Autor auch mit Aristoteles in der Wirkursache das Prinzip des Anfangs der Bewegung sieht,[150] so würden wir doch seine Auffassung von Gott als Wirkursache mißverstehen, wollten wir sie nur als Bewegungsprinzip denken. Gott ist vielmehr Wirkursache, insofern er den Dingen das volle Sein gibt, das Sein, das wir auf die Form als immanentes Prinzip zurückführen. Alles aus dem Nichtsein ins Sein zu setzen, nicht im Sinne einer Wesensmitteilung, sondern bei wesentlicher Verschiedenheit von Ursache und Verursachtem, das ist die allmächtige Tat der göttlichen Wirkursache.[151] Weil Seinsetzung die eigentliche Tätigkeit der göttlichen Wirkursache ist und Sein ohne Einheit nicht denkbar ist, darum wird ens mit unum als vestigium identifiziert und die Einheit auf Gottes Wirkursächlichkeit zurückgeführt.[152] Wie sollen wir aber diese seinsmitteilende Tätigkeit Gottes denken? Schafft denn Gott jedes einzelne Ding unmittelbar? Gibt es überhaupt keine geschaffenen Ursachen? Wir müssen unterscheiden: „Die allgemeine Ursache aller Dinge ist eine einzige, nämlich Gott; die partikuläre Ursache

[150] II n 3h pg 5b dicitur etiam principium, ex quo fit initium motus, utpote causa effeciens, verbi gratia filius a parentibus et eis ab odio.

[151] II n 5 ad 2 pg 13 a: efficientem autem dico omnipotentem, et ita de non-esse in esse producentem omnia, non de sua substantia, sed in diversitate substantiae. Principium enim activum non tantum extendit se ad plura susceptiva ut plura fiant in ipsis vel ex ipsis, sed etiam primum principium activum extendit se ad hoc quod ipsa fiant de nihilo — vgl. II n 4 ad 2 pg 10a.

[152] I n 73 ad 2 pg 115b ad secundum quod objicitur quod pro eodem accipiuntur unum et ens in vestigio trinitatis: concedendum.

ist nicht eine einzige für alles Seiende, sondern für die verschiedenen Dinge gibt es verschiedene, aber für einige besteht kein Unterschied zwischen der allgemeinen und der partikulären Ursache, wie bei den Engeln und den Geschöpfen, die Gott ohne jedes andere agens schafft."[153] Wir dürfen uns auch nicht vorstellen, daß Gott zuerst Materie und Form gesondert geschaffen habe und dann erst aus den beiden die konkreten realen Dinge, sondern mit Materie und Form hat Gott unmittelbar die ersten Dinge selbst ins Sein gesetzt.[154] Diese ersten aus Materie und Form bestehenden Prinzipien aber sind schon verschieden nach den uns bekannten Gattungen und Arten, enthalten aber in sich die Keimkräfte zur Vermehrung (innerhalb dieser Gattungen und Arten). Wenn so ein Ding ein anderes hervorbringt, so braucht die Form des neuen Dinges nicht erst von Gott geschaffen zu werden, sondern sie wird selbst von der natürlichen Ursache erzeugt. Bei dieser Erzeugung aber wirkt Gott mit.[155] Keine Ursache kann ja wirken, ohne daß die erste Ursache mitwirkt. So ist der Hervorgang der Creatur aus Gott niemals nur mittelbar, sondern entweder immer unmittelbar, oder mittelbar und unmittelbar zugleich. Die Prinzipien der Dinge gehen nämlich unmittelbar von Gott hervor; „die Dinge aber, die aus den Prinzipien stammen, gehen mittelbar und unmittelbar von Gott hervor: Mittelbar insofern sie aus den Prinzipien stammen; unmittelbar insofern sie von Gott stammen, denn niemals betätigt sich eine Ursache allein in ihrer Wirkung, ohne daß die erste Ursache noch mehr in derselben (Wirkung) tätig wäre, und so gibt es nichts Geschaffenes, in dem nicht seine Tätigkeit und Wesenheit unmittelbar wäre."[156] Durch unmittelbare Schöpfung haben aber nicht bloß Substanzen ihr

[153] I n 113 ad II pg 178a.

[154] II n 44 R pg 53 non enim prius extitit materia secundum sententiam Augustini et postea ex materia factae sunt res, sed simul de non esse in esse exierunt principia et quae erant ex illis.

[155] II n 45 S 1—3 pg 54.

[156] I n 41 ad 2 pg 66b.

Sein erhalten, sondern auch Akzidentien, wobei wir freilich die Ersteren als creata im eigentlichen Sinn und die Letzteren nur als concreata bezeichnen. Aus dem Nichtsein ins Sein gebracht zu sein ist beiden wesentlich.[157] Gottes Tätigkeit gegenüber der Creatur erschöpft sich aber nicht darin, daß er die Prinzipien aus dem Nichts erschaffen hat und bei jeder Tätigkeit der geschaffenen Ursache mitwirkt, sondern Gott erhält auch das geschaffene Sein im Sein.[158] Dieser concursus divinus bei jeder geschöpflichen Tätigkeit, wie auch die seinserhaltende Tätigkeit gegenüber jedem creatürlichen Sein wird gedacht als eine Gegenwart Gottes in der Schöpfung. Gott ist ja incircumscriptibel, weil er keine Grenze seines Seins noch seiner Kraft hat,[159] weil er überall ganz ist.[160] Er ist im Raum, aber nur so, daß er ihn virtualiter erfüllt, indem er ihm das Sein und die Kraft gibt, aber nicht so, daß er vom Raum abhängig, von ihm eingeschlossen wäre.[161] Sagt man von Gott er ist in jedem Dinge gegenwärtig, so wird durch die Präposition „in" die Beziehung des Erhaltenden zum Erhaltenen ausgesagt.[162] Wollte man aber diese Gegenwart Gottes in den vielen Geschöpfen nur als eine Gegenwart der Kraft nach denken und nicht auch nach seiner Wesenheit, müßte man beide trennen und in Gott Zusammensetzung hineintragen.[163] Doch dürfen wir das Sein Gottes in den vielen Geschöpfen nicht identifizieren mit dem Sein der allgemeinen Form in den einzelnen Dingen. Das ist ja gerade das Bezeichnende für Gottes Allgegenwart, daß er von den Dingen, denen er gegenwärtig ist, nicht abhängt, daß er ein ens separatum bleibt. Die allgemeine Form hat kein Sein durch sich und kein getrenntes Sein, sondern ist nur durch die Einzeldinge und in den Individuen. So ist die Substanz als allgemeine Form in den substantiellen Einzeldingen und in sonst nichts.[164] Das Allgemeine wird auch vervielfältigt in den Individuen, während Gottes Wesenheit eine bleibt.[165] Gott ist also in den Dingen aber nicht in ihnen eingeschlossen; und er ist außer den Dingen, aber nicht ausgeschlossen.[166] Seine Gegenwart in den Geschöpfen läßt sich bestimmen als ein Gegenwärtig-Sein: essentialiter, potentialiter und praesentialiter, entsprechend der für unser Denken unterscheidbaren Dreiheit in Gott: Essentia, virtus und operatio. Dabei ist aber zu bemerken, daß Gott in den Dingen nicht wesenhaft ist, wie ein immanentes Prinzip, weil er eben nicht Prinzip eines Teils des Seins, sondern wesenhaftes Prinzip des ganzen Seins ist. So ist z. B. die Seele nur Teilprinzip des Menschen und darum auch immanentes Prinzip.[167] Gott ist also essentialiter in den Dingen, weil sein Sein notwendig ist für das Sein der Dinge;[168] er ist praesentialiter in den Dingen, weil er aus ihnen

[157] II n 46 S ad 1 pg 55; ad 1: dicendum quod licet ens per se quoad hoc plus conveniat cum ipso summe ente per se, quod creat, nihilominus et illud, quod est ens non per se, dicetur creatum, quia utrumque post omnino non-esse in esse est productum.

[158] II n 28 ad 5 pg 41 constitutio enim mundi pertinet ad fieri, gubernatio ad conservationem ipsius in esse.

[159] I n 38 R pg 62 simpliciter dicendum sine distinctione quod divina essenta est incircumscriptibilis, quia non habet terminum nec essentiae nec virtutis; item, nec loco nec tempore nec comprehensione comprehenditur.

[160] I n 39 ad 1 pg 63: incircumscriptum vero, quod simul est ubique totum.

[161] In 40 S — ad I 1—3; ad II und III pg 64/65.

[162] I n 42 R pg 67.

[163] I n 41 ad 1 pg 66 licet ergo nobilitatis sit in creatura, quae est a principio, quod conservet rem absens, tamen istud esset ignobilitatis in Deo, quia per hoc poneretur quod virtus eius se extenderet ubi non esset sua essentia et ita quod non esset idem sua virtus et sua essentia; et ita poneretur in ipso compositio.

[164] I n 44 ad 1 pg 69.

[165] I n 46 ad III 3 pg 73—74.

[166] I n 45 S pg 71a.

[167] I n 46 III S ad 1 pg 73.

[168] I n 48 R pg 75 unde essentialiter est deus in rebus, quia eius esse necessarium est ad esse rerum, sed non e converso sunt res in deo essentialiter, quia essentia rerum non est necessaria Deo ad hoc ut sit.

erkannt werden kann (prae sensu esse);[169] er ist potentialiter in den Dingen, weil seine Macht und Tätigkeit alles umschließt.[170] Auf Grund dieser Gegenwart Gottes in den Dingen, die seinsmitteilend, seinserhaltend und vervollkommnend ist, bezeichnet Alexander Gott als Form alles Seins; ja Gott ist wahre Form, die dem Sein nach getrennte Vollendung, die alles im Sein erhält und erfüllt. Die Form als immanentes Prinzip vervollkommnet das Ding erst im sekundären Sinn und ist im Sein mit ihm verknüpft. Die immanenten Formen sind nur Abbilder der wahren Form, die alle Formen in ihrer Materie hält und die Vollendung aller Vollendungen ist.[171]

Die seinserhaltende Gegenwart Gottes in den Geschöpfen wird nun in platonisch-augustinischem Geiste verglichen mit dem Leuchten der Sonne, das Klarheit und Licht im Äther schafft, sodaß letzterer nicht ohne dieses Leuchten sein kann. „Die Klarheit des Seins der Creatur kann nicht sein ohne die Klarheit des unendlichen Lichtes, das immer in die Creatur strahlt und einfließt."[172] Soll die Bezeichnung der seinsspendenden Gegenwart Gottes als ein Leuchten nur als Methapher verstanden werden, oder soll sie, wie für Augustinus und den Neuplatonismus, als das eigentliche Leuchten, als die Lichtspendung im wahrsten Sinne des Wortes verstanden werden? Für Alexander ist Gott tatsächlich Licht und

[169] I n 47 ad 2 pg 74b dicendum quod esse praesentialiter est dupliciter: uno modo dicitur praesentialiter esse adesse rei et non deesse; alio modo dicitur esse praesentialiter quasi „prae sensu esse", ut scilicet habeat in re esse cognoscibiliter... Primo modo idem est esse praesentialiter quod essentialiter, secundo modo non.

[170] I n 46 III S pg 72—73 quia vero sua potentia vel virtus et sua operatio, per quam ipse est praesens, attingit omnem rem, propter hoc in omnibus rebus est potentialiter, praesentialiter.

[171] I n 46 ad III 1 pg 73; vgl. Anm. n 113; Zur Lehre, daß Gott Form und Materie zusammenhält, vgl. Robert Grosseteste: De Unica forma omnium; herg. L. Bauer: B.B. IX pg 109ff. Ferner: P. Duhem l. c. pg 296.

[172] I n 46 ad I 2 pg 73a. Zu Alexanders Lichtmetaphysik vgl. I Prolog. pg XXXIII n 10. Ferner: K. Baeumker: Witelo B.B. III, 2 pg 393.

zwar intelligibles Licht, weil durch den Intellekt und nicht durch die Sinne erfaßbar.[173] So haben auch die endlichen Dinge, soweit sie in Gott ein erkanntes Sein haben, das Sein des Lichtes. Das Licht ist eben eine Disposition des Körpers und des Geistes, des Körpers freilich nur durch Teilnahme.[174] Was aber nur durch Teilnahme ist, das ist für einen platonisch denkenden Philosophen nur in uneigentlichem Sinne. Darum dürfen wir den wesentlichen Unterschied nicht übersehen, der zwischen dem geschaffenen Licht in seiner Begrenztheit und zeitlichen Beschränkung und der Unbegrenztheit des ungeschaffenen Lichtes besteht.[175] Das Licht wird freilich selbst noch auf die Sonne zurückgeführt, Gott als sol spiritualis bezeichnet[176] und die Unabhängigkeit dieser intelligiblen Sonne und ihr Wirken auf Grund einer Willenstätigkeit unterschieden vom Sein und Wirken der materiellen Sonne.[177]

[173] I n 89 ad 6 pg 144 dicendum quod sicut lux manifestat se et alia, sic veritas, quae est divina essentia, quia est ipsa lux intelligibilis; I n 90 ad 2 pg 146 dicendum quod veritas prima lux interior dicitur propter sui spiritualitatem et simplicatem, quae prohibet ne possit cognosci nisi ab intellectu, qui est vis animae interior.

[174] I n 175 R 1 pg 259b quod dicuntur omnia in eo esse vita aut lux, propter hoc quod vivere est commune et rerum corporalium et spiritualium... dicuntur autem omnia in ipso lux: lux enim est similiter communis dispositio in corporalibus et spiritualibus; sed in corporalibus per participationem et propter hoc dicuntur omnia in ipso lux esse, quia omnia in dei cognitione relucent et sunt manifesta.

[175] I n 64 ad 10 pg 97b dicendum quod non est simile de luce creata et increata: lux enim creata finita est nec habet immensitatem durationis ... sed lux increata infinita est quantum ad omnia et ideo habet immensitatem durationis.

[176] I n 282 ad VII 1 pg 398a.

[177] II n 19 ad b pg 30b dicendum quod non est simile de sole materiali et causa prima: sol enim materialis secundum diversum sui situm vel rerum recipientium sui effectum vel communicantium diversos producit effectus; sol vero spiritualis ab omni diversitate situs abstrahitur, et propter hoc non est actio eius, procedens in causata, actio naturalis, sed, cum indifferens sit secundum essentiam, secundum actionem voluntariam ea producit.

Es gehört zum Wesen des Lichtes sich selbst mitzuteilen[178] und diese Selbstmitteilung des ersten Lichtes sind die trinitarischen Hervorgänge, auf Grund deren wir ja auch Gottes Wesen als bonitas und caritas bezeichnen dürfen.[179] Das Licht teilt sich aber nicht bloß mit, es macht sich auch selbst und anderes erkennbar und ist Prinzip der Bewegung. So ist Gott das intelligible Licht, weil er alles erkennbar macht und Prinzip der Bewegung ist. Wie etwas sich zum Licht verhält, so verhält es sich auch zur Bewegung. Je mehr etwas teilhat am Licht, desto beweglicher ist es auch.[180] Die Selbstmitteilung als Wesensattribut des Lichtes darf uns ebensowenig wie die Bestimmung Gottes als bonitas zu emmanatianistischen Anschauungen über das Gott-Weltverhältnis verleiten. Gott ist allen Creaturen das intelligible Licht, insofern er alles im Sein erhält und er erhält alles im Sein, weil er Licht ist; ebenso wie die Selbstmitteilung und das Erkennbarmachen ist für das Licht wesentlich, seine Wirkungen zu erhalten.[181]

Wenn wir bedenken, daß für Alexander die Schöpfung eine in der Überfülle des göttlichen Seins begründete Mitteilung ist, daß es Lichtstrahlen sind, die Gott über das Geschaffene aussendet, wodurch er die Creatur im Sein erhält und zugleich erkennbar macht, wobei die Creatur nur in verschiedenem Grade diese Strahlen aufnehmen kann, daß Gott so

[178] II n 263 S pg 324b lux de natura sua est diffusiva sui: unde diffundit se undique, nisi habeat obstaculum.

[179] I n 297 S pg 425b.

[180] I n 88 ad II 5 pg 141 lux duplicem habet effectum: manifestare et movere ... unde corpora quae non sunt in participatione lucis, ut opaca et terrea naturaliter sunt immobilia; quae vero in participatione lucis, ut perspicua aqua et aer sunt mobilia, sed non per se, et magis aer quam aqua quia magis est in participatione lucis; quorum vero lux est de substantia sunt mobilia per se, ut corpora coelestia et ignis: et hac ratione bonum, quod est principium movendi, est lux intelligibilis.

[181] I n 91 R pg 147 alio modo, secundum quod veritas dicitur ab Augustino „lux intelligibilis", eo quod in modum lucis manifestat omnia vera et tenet et conservat in esse, quemadmodum lux est principium conservativum suorum effectuum; vgl. ferner II n 263 pg 323/324.

etwas sich selbst Verwandtes mitteilt, so wird uns klar, daß wir hier vor neuplatonischem Erbgut stehen. Alexander versichert aber ausdrücklich immer wieder die Wesensverschiedenheit Gottes und der Welt. Daß gerade die Übernahme der neuplatonischen Anschauungen einerseits die Grundlage bildet für die Lehre von den Proprietäten des Seins, andererseits aber auch schuld daran ist, daß Alexander sich über das eigentliche Wesen dieser Proprietäten und ihre Stellung zum Sein nicht ganz klar werden konnte, haben wir schon gesehen. Die guten Ansätze, die durch die Zurückführung der Seinsbestimmtheiten auf die göttlichen Ursächlichkeitsformen gemacht sind und die entschieden zur thomistischen Lösung der Proprietätenfrage drängen würden, werden so durch die neuplatonischen Bilder, die aber nicht bloße Bilder sein sollen, wieder zum Teil zerstört. Daß z. B. die Wahrheit in der Übereinstimmung mit der vorbildlichen Idee im Geiste Gottes besteht, läßt sich wohl denken; daß aber die Wahrheit ein Licht ist, das sich über das Seiende ergießt, das nur in verschiedenem Grade vom Seienden aufgenommen werden kann,[182] diesen Gedanken durchzudenken fällt schwer, wenn man das Bild aufhebt und klare begriffliche Bestimmungen fordert.

[182] I n 37 S ad 2 pg 61—62.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

UNIVERSITY
LIBRARY

Lebenslauf.

Johann Fuchs, katholischer Konfession, geboren am 19. Juli 1905 als Sohn des Herrn Johann Fuchs und seiner Ehefrau Maria Fuchs, geborene Schmidmeier, in Truchtlaching, Bezirksamt Traunstein. Besuchte ab September 1917 das humanistische Gymnasium in Freising, das ich am 2. April 1925 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Als Studierender der Philosophie an der philosophisch-theologischen Hochschule Freising (ab 5. Mai 1925) hörte ich Vorlesungen bei den Herren Professoren: Anderson, Espenberger, Heigl, Holzhey, Ludwig, Randlinger, Ries, Mayer-Pfannholz und Schmaus.

An der Ludwig-Maximilians-Universität in München, an der ich seit 2. November 1926 als Studierender der Philosophie und Theologie immatrikuliert bin, belegte ich Vorlesungen und Übungen bei den Herren Professoren: Becher, Eichmann, Aloys Fischer, Geyser, Göttler, Göttsberger, Grabmann, Huber, Pfeilschifter, Seitz, Sickenberger, Schmaus, Walter, Weigl, Zellinger.

Die vorliegende Dissertation entstand auf Anregung und unter Leitung von Herrn Geheimrat Professor Dr. Joseph Geyser, dem auch an dieser Stelle der ergebenste Dank ausgesprochen sei.

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

189A12 DF
Fuchs
Die proprietäten des seins bei
Alexander

189A12 DF

JAN 5 1932